

GARY GUTTING

FOUCAULT

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 92

DOST

FOUCAULT

GARY GUTTING

Türkçesi: HAKAN GÜR

ESTETİKTEN CEZA SİSTEMİNE, AKIL HASTALIĞI VE UYGARLIKTAN NIETZSCHE'YE, ORADAN AVANT-GARDE YAZINA UZANAN GENİŞ BİR YELPAZEDE DÜŞÜNDÜ VE YAZDI MICHEL FOUCAULT. ÜRETTİĞİ ÇETREFİL VE NÜFUZ EDİLMESİ GÜÇ YAPIT, YİRMİNCİ YÜZYIL FELSEFESİNİ DERİNDEN ETKİLEYEN BİLGİ VE ESİN KAYNAKLARINDAN BİRİ SAYILDI. FOUCAULT ÜZERİNE KALEME ALINAN BU ÇALIŞMA, DÜŞÜNÜRÜN YAPITINDAKİ GEÇİŞLİ VE ÇOK KATMANLI ANLAM DOKUSUNU AYNI UZDİLLİKLE SERİMLEYEREK BENZERLERİNDEN AYRILIYOR. EDEBİYAT, POLİTİKA, TARİH, CİNSELLİK, FELSEFE, MODERN TOPLUMDA KİMLİK VE İKTİDAR GİBİ TEMEL ÇIKIŞ NOKTALARI BİRBİRLERİYLE OLAN KOŞUTLUKLARI İÇİNDE TİTİZLİKLE ÇÖZÜMLENİYOR.

Kültür Kitaplığı: 92; Felsefe: 20




9 789752 984103

D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 92

D

Gary Gutting

Notre Dame Üniversitesi'nde felsefe kürsüsü başkanı olan Gary Gutting, Foucault ve yirminci yüzyıl felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır.

Gutting, Gary
Foucault
ISBN 978-975-298-410-3 / Türkçesi: Hakan Gür
Ocak 2010, Ankara, 159 sayfa
Kültür Kitaplığı: 92; Felsefe: 20

FOUCAULT

Gary Gutting

DOST

ISBN 978-975-298-410-3

Foucault
Gary Gutting

Birinci baskı, Ocak 2010, Ankara

Türkçesi, Hakan Gür

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

Anastasia'ya,
her zaman olduğu gibi
sevgiyle

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ilk taslağını 2003 yazında, Frankfurt'taki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'ndeki Foucault dersimle bağlantılı olarak yazdım. Beni davet ettiği için ve nezaketinden ötürü Axel Honneth'e, ilgileri ve yönelttikleri sorulardan ötürü Foucault dersimin öğrencilerine ve konukseverlikleri, güzel yemekleri ve şahane şaraplarından ötürü de Literaturhaus Restaurant personeline (özellikle de Oliver ile Franz'a) çok teşekkür ederim.

Her zaman olduğu gibi, eserin taslağının ilk ve en iyi okuyucusu eşim Anastasia Friel Gutting oldu. Ayrıca, Jerry Bruns ve Todd May'e çok yararlı yorumlarından ötürü teşekkür ederim. Bu projeyi önerdiği ve desteklediği için Oxford University Press'ten Marsha Filion'a da teşekkür ediyorum.

KISALTMALAR

Aşağıdaki kısaltmalar kitap boyunca Foucault'nun eserleri için kullanılmaktadır.

Foucault'nun kitapları

AK (DL) *The Archaeology of Knowledge*, çev.: Alan Sheridan (New York, Vintage, 1972). Ayrıca, Foucault'nun Collège de France'taki ilk dersini oluşturan "The Discourse on Language" (DL) (*L'ordre du Discours*) adlı çalışmayı da içerir.

BC *The Birth of the Clinic*, çev.: Alan Sheridan (New York, Vintage, 1973).

CS *The History of Sexuality*'nin üçüncü cildi olan *The Cure of the Self*, çev.: Robert Hurley (New York, Vintage, 1986).

HF *Historie de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard, 1972).

HS *The History of Sexuality*, Cilt I: *An Introduction*, çev.: Robert Hurley (New York, Vintage, 1978).

DP *Discipline and Punish*, çev.: Alan Sheridan (New York, Vintage, 1977).

MC *Madness and Civilization*, çev.: Richard Howard (New York, Vintage, 1965). Bu kitap HF'nin büyük ölçüde kısaltılmış bir çevirisidir.

OT *The Order of Things*, çev.: Alan Sheridan (New York, Vintage, 1970). *Les mots et les choses* başlıklı eserin çevirisi.

RR *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*, çev.: Charles Russ (Garden City, New York, Doubleday and Co., 1986). *Raymond Roussel* başlıklı eserin çevirisi. Charles Russ'ın Foucault'yla söyleşisini de içerir.

UP *The History of Sexuality*'nin ikinci cildi olan *The Use of Pleasures*, çev.: Robert Hurley (New York, Vintage, 1985).

Foucault'nun makale, ders ve söyleşilerinin derlemeleri

DE Daniel Defert ve François Ewald (yay. haz.), *Dits et écrits, 1954-1988*, dört cilt (Paris: Gallimard, 1994). Foucault'nun kitapları dışında yayımladığı her şeyi içerir.

EW *The Essential Works of Michel Foucault*, yay. haz.: Paul Rabinow. *Dits et écrits* başlıklı çalışmadan seçkilerin oluşturduğu üç ciltlik çeviri.

EW I Cilt 1, *Ethics: Subjectivity and Truth*, yay. haz.: Paul Rabinow, çev.: Robert Hurley *vd.* (New York, New Press, 1997).

EW II Cilt II, *Aesthetics: Method and Epistemology*, yay. haz.: James Faublon, çev.: Robert Hurley *vd.* (New York, New Press, 1998).

EW III Cilt III, *Power*, yay. haz.: James Faublon, çev.: Robert Hurley *vd.* (New York, New Press, 2000).

P/K Colin Gordon (yay. haz.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York, Pantheon, 1980).

PPC Lawrence Kritzman (yay. haz.), *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture*, çev.: Alan Sheridan (Londra, Routledge, 1988).

Son iki derleme EW içinde yer almayan bazı önemli parçaları içermektedir.

I. Bölüm

YAŞAMLAR VE ESERLER

Kim olduğumu sorma...

İlk sözü söylemeyi Foucault'ya bırakıyorum: "Kim olduğumu sorma ve benden aynı kalmamı bekleme (...) Belgelerimizin düzenli olup olmadığıyla ilgilenmeyi bürokratlarımıza ve polisimize bırakalım." (AK, 17).

Bu dileği yerine de gelir, çünkü onun yaşamına ilişkin oldukça farklı yorumlar bilinen gerçekler tarafından desteklenmektedir. Onun öyküsünün bir çeşitlemesi gelişme gösteren bir akademik yaşamı anlatan standart bir öyküdür:

> Seçkin bir taşralı ailenin çocuğu, başarılı bir doktorun oğlu olan Paul-Michel Foucault prestijli bir okul olan École Normale Supérieure'de parlak bir öğrenci, hatta bir yıldızdı. Akademik ve politik bağlantıları onun Fransa'da felsefi ve akademik beklentileri olan kişilerin genellikle geçmeleri gereken üniversite öğretiminden uzak durabilmesini sağladı. Bunun yerine, bir yandan İsveç, Polonya ve Almanya'da birkaç

şahane yıl geçirirken bir yandan da Sorbonne'un en etkili profesörlerinden biri tarafından desteklenen ve yayımlandığında da önde gelen entelektüellerden olumlu eleştiriler alan tezini tamamladı. Bunu izleyen sekiz yıl süresince kolaylıkla bir akademik meslekten diğerine geçiş yaptı. 1966 tarihli kitabı *Les mots et les choses* akademik alanda en iyi satan eser konumuna yükseldi ve yazarını Fransa'nın "usta düşünürü" olarak Sartre'ın yerine aday konumuna getirdi. Birkaç yıl sonra, elit ötesi Collège de France'a (Bergson ve Merleau-Ponty'nin ardından) seçildi; bu tercih onu Fransız akademik dünyasının zirvesine yerleştirdi ve sıradan ders verme yükümlülüklerinden sıyrılmasına olanak tanıdı. Bu noktadan itibaren, tıka basa dolu salonlarda konferanslar vererek, gitgide daha yüksek düzeylerde politik eylemlere katılarak ve, tüm bunlara ek olarak, suç ve cinsiyet konusunda onu her türden beşeri ve toplum bilimsel disiplinde önemli bir kişi haline getirecek olağanüstü kitaplar yazarak dünyayı dolaştı (gezdiği yerler arasında Japonya, Brezilya, Kaliforniya sayılabilir). Öldüğü 1984 tarihinde, hakkında çoktan düzinelerce kitap yazılmıştı ve ölümü sonrasında da ünü giderek arttı.[1]

Ama başka ve bir o kadar inandırıcı bir çeşitleme de mevcut:

Foucault otoriter bir doktorun zeki ama duygusal açıdan sorunlu oğluydu. Homoseksüel olmanın zorluklarını yaşayan Foucault henüz École Normale'deyken intihar girişiminde bulunmuş olabilir; psikiyatrik tedavi gördüğü ise kesin. Fran-

1) Patricia Duncker, Hallucinating Foucault (Hopewell, NJ: Ecco Press, 1996; yeniden basımı New York: Vintage, 1998).

sız toplumundan o kadar nefret ediyordu ki çareyi yabancı ülkelerde çeşitli marjinal görevlere kaçmakta buldu; ancak, buralarda da aradığı özgürlüğü bulmayı başaramadı. Büyük bir entelektüel başarı elde etmesine karşın yaşamını uyuşturucularda ve sado-mazohist sekste aşırı heyecanlar (o bunlara "sınır-deneyimler" demekteydi) arayarak harcadı ve muhtemelen San Francisco'nun masaj salonlarında kaptığı AIDS yüzünden 60 yaşına gelemeden öldü.[2]

Onun yaşamını politik ve toplumsal amaçlara ve eylemciliğe adanmış bir yaşam olarak da anlatabiliriz:

Foucault müthiş düzeyde bağımsızdı ve kendisiyle başkalarının özgürlüğüne en başlardan itibaren büyük önem vermekteydi. Baskıya duyduğu nefret en karmaşık ve derin tartışmaların ortasında patlak veriyordu. Kendisinin çok sınırlı bir kesime hitap eden eserlerini bile çeşitli zorbalıklara karşı koyanlar için birer "alet çantası"[3] olarak görmekteydi. Ve

2) Maurie Blanchot, "Foucault as I Imagine Him," Foucault'nun Blanchot konulu "The Thought From Outside" makalesiyle birlikte çeviri Foucault as I Imagine Him and the Thought from Outside içinde, çev.: Jeffrey Mehlman ve Brian Massumi (New York ve Londra: MIT Press, 1987).

3) Foucault kendi çalışmalarını bir alet çantası olarak görme düşüncesini Discipline and Punish için beklentilerini anlattığı 1974 tarihli bir mülakatta açıklamaktaydı: Kitaplarımın insanların diledikleri alanda kullanmak üzere alet bulmak için karıştırabilecekleri bir tür alet çantası olmasını istiyorum (...) Disiplin dizgesi hakkında yazmayı planladığım küçük kitabın, öğretmenlerin, gardiyanların, yargıçların vicdan sahibi suçlulara yararlı olmasını istiyorum. Ben bir okuyucu kitlesi için kullanıcılar için yazıyorum; okurlar için değil. ("Prisons et asiles dans le mécanisme de pouvoir", DE II, 523-4, benim çevirim)



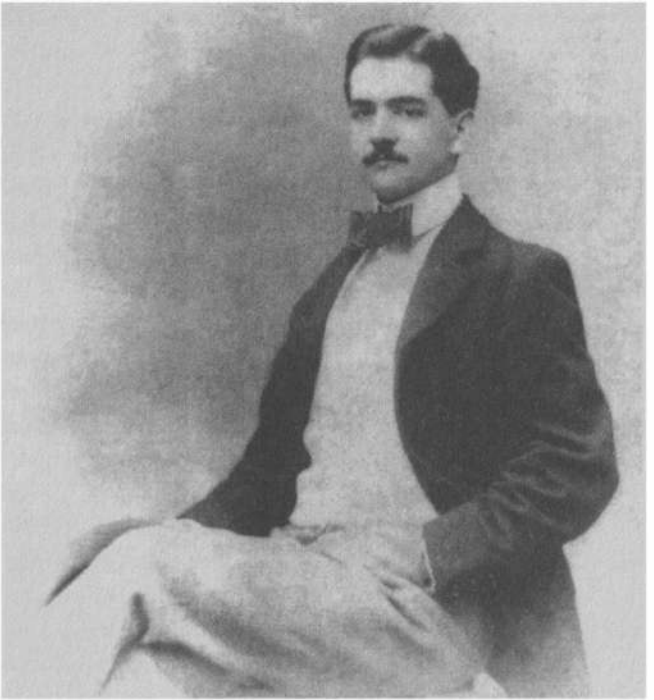
1. Foucault sınıfının en tepesinde. Poitiers, 1944.

istediği etkiyi sağladı: psikiyatri karşıtı hareketin, hapishane reformlarının, gay özgürlüğünün kahramanıydı o...

Bu öykülerin hiçbiri yanlış değil; fakat, paylaştıkları ortak gerçeklik bizim Foucault'nun yaşamına yönelik kesin bir tablo oluşturmamızı engellemekte – tam da onun istediği gibi. *Hallucinating Foucault* (Particia Duncker'in bir romanı) ve "Foucault as I Imagine Him" (Maurice Blanchot'nun onun ölümü üzerine bir yazısı) gibi başlıklarda derin bir anlam yatar. En azından şimdilik, Foucault'nun kişisel yaşamı konusunda çok az şey bildiğimiz için bu yaşamın onun eserleriyle ilişkisi hakkında tahminler yürütmekten öteye gidemiyoruz. James Miller'ın *The Passions of Michel Foucault* adlı eseri de bu tür tahminlerin sınırlı olanaklarıyla belirgin tehlikelerini gösterir.

Ama yaşam eserlerden yorumlanabilecekken eserleri yaşama göre yorumlamakta ısrar etmenin ne gereği var? Foucault'nun varlığının büyük bölümünü kitaplarını yazmak oluşturuyordu ve bu kitaplar da onun hakkında bizlere belleklerin çarpıtmalarından ve Foucault'nun kendisinin kişisel bir yaşam sürdürme çabalarından güç bela kurtulabilmiş rasgele anekdotlardan çok daha fazlasını anlatabilir.

En iyi başlangıç noktasını Foucault'nun kitap uzunluğundaki tek yazınsal çalışması olan, kendisinin de "çok kişisel bir şey" (RR, mülakat, 185) olarak nitelendirdiği *Raymond Roussel* oluşturur. Foucault'nun konu olarak Roussel'i seçmesi zekicedir. Roussel (1877-1933), Foucault'nun "sol yakada" yer alan bir kitapçıda eserlerinden biriyle ilk kez tesadüfen karşılaştığı 1950'lerin sonlarında bile, gör-



2. Raymond Roussel 18 yaşında, 1895.

mezden gelinmiş ve marjinal bir yazar, bir "deneyci", ama aynı zamanda herhangi bir yazınsal kurama ya da harekete göre değil de kendisini megaloman düzeyde önemli bir yazar saymasına neden olan bir dürtüyle yazan bir kişiydi. (Aslında, Roussel ünlü psikiyatr Pierre Janet tarafından incelenmiş ve "saptırılmış bir dinsel delilik"ten mustarip olduğu teşhisi verilmişti.) Miras olarak konduğu servet

onun tüm zamanını yazmaya ayırmasına olanak sağlıyordu; fakat, 1894'ten ölümüne kadar ürettiği şiirler, oyunlar ve romanlar –gerçeküstücülerin üstünkörü ilgisi ve romancı Raymond Queneau'nun gerçek anlamdaki hayranlığı dışında– ya alaylarla ya da ilgisizlikle karşılaştı.

Bu hiç de şaşırtıcı değildi, çünkü Roussel'in eserleri avangard standartlarına göre bile tuhaf sayılabilecek, nesnelerin ve eylemlerin çok ince ayrıntılarını içeren ve, Roussel'in (talimatı gereği ölümünden sonra yayımlanan) "How I Wrote Certain of My Books" başlıklı denemesinde de dile getirdiği gibi, kendi tuhaf biçimsel yapılandırma kurallarına göre yazılmış eserlerdi. Örneğin, bir öyküye başlarken ve o öyküyü bitirirken birbirlerinden yalnızca tek bir harf farklı olan ama tamamen farklı anlamlar taşıyan terimler kullanmayı kendisine şart koşmaktaydı. Böyle olunca da bir öyküsü "Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard" ("Eski bilardo masasının üzerindeki çuhaya işlenmiş beyaz harfler") ile başlayıp "les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard" ("beyaz adamın yaşlı yağmacı hakkındaki mektupları") ile biter. Roussel, ayrıca, okunuşları ve yazılışları özdeş ifadelerin ikili anlamlarına dayanan sayısız başka zorlama da uyguladı.

Foucault'yu her şeyden çok cezbeden, Roussel'in marjinalliği oldu – yazınsal başarıya sahip olamaması ve "zihinsel açıdan hasta" olarak sınıflandırılması. Temel çizgiden dışlanmış olanlara her zaman ilgi ve anlayışla yaklaşan biriydi. Bu, ilk başlarda, Fransız entelektüellerin geleneksel burjuvazi korkusundan başkaca bir şey olmasa gerek; fakat zaman içinde toplumumuzu tanımlayan düzgüsel dışlamalara karşı muhalefet çok güçlü, kişisel bir nitelik kazandı.

Bu nitelikten de Foucault'nun toplumsal eylemciliği (örneğin hapishane reformu için çalışması) ve kendi yazılarını toplumsal ve politik dönüşüm için çabalayanlarca kullanılacak bir "alet çantası" olarak görmesi türedi.

Fakat Foucault aynı zamanda Roussel'in insan öznelliğini dışlamasına da hayran kalmıştı. Bu dışlamanın ilk belirtileri Roussel'in yazılarında uzamsal nesnelliğin zamansal nesnelliğe üstünlük kurmasıyla kendini gösterir. Roussel, tipik olarak, kişilerin ve onların deneyimlerinin aktarımını değil, nesnelerin ya da eylemlerin ayrıntılı betimlemelerini sunar. Bir diğer düzeyde, eserler yazarın öznelliğinin ifadeleri de değildir. Biçimsel kuralların güçlü bir biçimde ikinci plana itilmelerinden ötürü yazılan sözcükler Roussel'in düşünceleri ve duygularından ziyade dilin kişisel olmayan kendi dilinden akmaktadır. Foucault'nun bu tür yazılar yazmaya olan ilgisi "hiçbir yüze sahip olmamak için yazmak"la (AK, 17), kitaplarında takındığı türlü maskelerin ardında her türlü kesin kimliği yitirmeyi ilan edişiyle örtüşmektedir. Ölümünden kısa süre önce söylediği gibi: "Yaşam ve çalışma hayatındaki temel ilgi odağı başlangıçta olunmayan başka biri haline gelmektir." ("Truth, Power, Self", 9)

Foucault "ben"in dil içinde bu yolla yitirilmesini açıkça mutlak sınır ve mutlak öznellikle ilişkilendirir – yani, ölümle. Roussel'in ölümüne yönelik çözümlemesinde, Roussel'in tuhaf ve gizemli ölümü temel konumdadır: Roussel kalmakta olduğu otel odasının daha önceleri daima açık tutulan kilitli kapısının önünde, yerde, ölü olarak bulunmuştu; kendini kurtarmak için kapıyı açmaya çabalamış olabileceği gibi kurtarılmasının engellenmesi için kapıyı kilitlemiş

de olabilirdi. Foucault açısından bu ölümün durumu Roussel'in "How I Wrote Certain of My Books" içinde açıkladığı ve yazılarında yer alan "anahtar"a denk düşmektedir: nasıl ki odasının anahtarını insanları içeri almak için mi yoksa onları dışarıda tutmak için mi kullandığından emin olamıyorsak, yazınsal anahtarın da metinlerin anlamını açmak için mi yoksa kapamak için mi kullanıldığından emin olamayız. Ve bizleri bu iki soruyu da çözmekten alıkoyan şey ölümün kendisidir. Ayrıca, bizlerin Roussel'in yazınsal anahtarının önemini değerlendirmekten alıkoyan ölüm, Roussel'in kitaplarının diline denk düşmektedir; bu dil, gördüğümüz gibi, hem yazarın hem de o yazarın karakterlerinin öznel yaşamlarını dizgeli bir biçimde baskılamaktadır.

Ölüm konusuna bu biçimde odaklanmanın (Foucault'nun yazıları boyunca devam edecektir), Miller'ın dile getirdiği gibi, Foucault'nun kendisini ve başkalarını bilerek AIDS riskiyle karşı karşıya bırakmasına yol açıp açmadığını bilemeyiz. Ama eserleri, hiç kuşkusuz, ölüm ile ölümün Roussel gibilerinin yazılarındaki dilsel biçimlerde yansıtılmasının sağladığı benlik yitimine duyduğu hayranlığı göstermektedir.

Yorumcular genellikle *Raymond Roussel*'i Foucault'nun başlıca eserlerinin dışında tutarlar – bunun geçerli nedeni de, hiç kuşkusuz, diğerleri gibi bir tarih olmamasıdır. Foucault'nun kendisi de bu dışlama yaklaşımından memnundu: "Hatta, diyebilirim ki, [*Raymond Roussel*] benim kitaplarımın sıralamasında bir yere sahip değildir (...) Bu kitap hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmedi ve ben buna seviniyorum; o benim gizli ilişkim." (RR, mülakat, 185)

Fakat bu kitap Foucault'nun felsefi açıdan bilgilendirici ve yönlendirilmiş tarih projelerinin standart anlatımına uymasa da, ele aldığı konular diğer kitaplarında, özellikle de yine 1963'te yayımlanan *The Birth of the Clinic*'te karşımıza çıkar. *The Birth of the Clinic* şöyle başlar: "Bu kitap uzam hakkındadır, dil hakkındadır, ölüm hakkındadır." (BC, ix) Elbette, 19. yüzyıl esnasında modern klinik tıbbının ortaya çıkışını ele alan bu çalışmada bu izlekler önemli biçimde yer değiştirmiştir. "Uzam" salgın hastalıklarla kırılan kentlerin, hastanelerin yardımseverlerce yaptırılan koğuşlarının, incelemek üzere parçalarına ayrılmış kadavralardaki lezyon bölgelerinin uzamıdır; dil, tıbbi belirtilerin ve olasılıkların dilidir; ve ölüm de, elbette, marjinalleştirilmiş bir öznelliğin simgesi olmayıp, fiziksel gerçekliğin kendisidir.

Fakat Foucault'nun yazınsal incelemesinde olduğu gibi, zaman karşıtı olarak uzamın ve otonom bir dizge olarak dilin ele alınışı öznelliği her zamanki merkezi konumundan uzaklaştıran ve yapısal dizgelerin altına yerleştiren bir düşünce biçimini yansıtır. Ve ölüm de Foucault'nun modern tıp tarihinde, insan varoluşunun merkezinde kalır. Bu yalnızca ortadan kalkma değil, aynı zamanda (patolojik anatominin gerçekleştirdiği kadavra incelemeleri sayesinde) yaşama ilişkin bilimsel bilgimizin temelini oluşturan "yaşam açısından esas nitelikte bir olasılık"tır (BC, 156). Foucault'nun vardığı sonuca göre, "Ölüm o eski trajik sığınağını terk etti ve insanın lirik özü haline geldi: insanın görünmez gerçeği, görünür gizemi oldu". (BC, 172)

Birçok açıdan, *The Birth of the Clinic*, aslında, *Raymond Roussel*'in estetiğinin bilimsel kopyasıdır ve yakın bir ta-

rihsel çözümleme biçiminde Foucault'nun Roussel'in barok karmaşıklıklarını sabırla incelemesini yönlendiren konuları sergiler. Ama bu iki kitap arasındaki çarpıcı bir farklılık, *Raymond Roussel*'de, *The Birth of the Clinic* boyunca korunan bilgi yüklü havada arada sırada gerçekleşen sert eleştiri patlamalarının bulunmamasıdır. Örneğin, *The Birth of the Clinic*'in önsözünde, gelmek üzere olan tartışmanın temel aşamalarının önceden özetlenmesinin ardından, ve tarihsel yöntembilim konusunda bazı sonuçlara varılmadan önce, Foucault, modern tıbbın "insanın en az tutkuları kadar eski olan eski bir tıp uygulamasının en yoğunlaştırılmış biçimde formüle dökülmesi"ni gerçekleştirip "kendi kavramsal çölünün kumunu bu yarım yamalak kavramla karıştır"an "anlayışın akılsızca görüngüsellikler"i açıkça suçladığı savlarına birdenbire saldırır.

Ayrıca "doktor/hasta ilişkisinin [*le couple médecin-malade*] (...) hafifçe erotikleştirilmiş sözcük dağarcığı"nı alaya alır; Foucault'ya göre, bu sözcük dağarcığı "evlilikle bağlantılı fantezilerin soluk erkini çokça miktarda düşünceden yoksunluğa iletmeye çalışırken kendisini tüketir" (BC, xiv). Ara sıra da yer alsalar, bu türden hiddetlenmeler Foucault'nun tarihsel incelemelerinin niteliğini oluşturur ve, göreceğimiz gibi, bu incelemelerin nihai politik gündemine işaret eder. Buna karşın, *Raymond Roussel* estetik zevkten sırf estetik zevk olduğu için hoşlanan, Roussel'in "birkaç yaz boyunca sevdalandığı" o "mutlu dönem"in (RR, mülakat, 185) anılarını oluşturan bir Foucault'yu gösterir. Bu farklılık Foucault'nun yaşamında ve düşüncelerinde estetik düşünce ile politik eylemcilik arasındaki temel gerilimin ilk ve çarpıcı örneklerindendir.

II. Bölüm

YAZIN

Blanchot olmayı hayal ettim.[1]

Foucault'nun her türlü sabit kimlikten kaçmak, sürekli başka biri haline gelmek, bu nedenle de gerçekte asla birileri olmamak için kitap yazmayı istediğini gördük. Sonuçta, neden böyle bir şey istediğini sormamız gerekecek; ancak şimdilik projeyi daha iyi anlamaya çalışmakla yetinelim.

Kuşkucu bir okuyucu Foucault'nun yazma yoluyla kimlikten kaçma çabasını olanaksız bir proje olarak görebilir, çünkü, aslında, o yazmayı meslek edinmek yoluyla oldukça net ve ayrı bir kimlik sahibi olmuştur. Aslında, o zaman da günümüzde de Michel Foucault'yu Foucault yapan şey ünlü ve önemli bir yazar olması değil mi? Bu onun kimliği değil mi?

1) Didier Eribon, Michel Foucault, çev.: Betsy Wing (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), s. 58.

Foucault'nun bu itiraza yanıtı onun en ünlü denemelerinden birinin başlığını oluşturacaktır: "What Is an Author?" Yazar olmak, örneğin kahraman, yalancı ya da âşık olmak gibi bir kimlik (belirli bir nitelik, karakter, kişilik) sahibi olma durumu mudur? Yazmak beni belirli türden bir kişi yapar mı?

Yazarın ne olduğunu sağduyuya dayanarak veren bir tanımla işe başlayalım: kitaplar yazan biri. Ya da, daha kesin olmak gerekirse, yazar asla bir kitap biçiminde derlenmeyecek olan, örneğin şiirler ya da denemeler de yazabileceğine göre, yazarın metin yazan biri olduğunu söyleyebiliriz. Ama bunun da pek doğru olmadığının hemen farkına varırız. Metin, yazılı olan her şey olabilir – buna alışveriş listeleri, sınıfta elden ele dolaşan notlar, telefon şirketine faturama ilişkin gönderdiğim e-posta da dahildir. Hepimizin de gerçekleştirdiği gibi bunları yazıyor olmak bizi yazar kılmaz. Foucault'ya göre, Nietzsche gibi büyük bir yazarın yazdığı "her şey"i derlemeyi amaçladığımızda bile, bu metinleri dahil etmeyiz. Yalnızca bir yazarın "eserler"i olarak sayılabilecek metin türlerini de dahil etmeyiz.

Yaptığımız tanımın bir diğer zayıf noktası daha bulunmakta. Aslında, birileri bir metni gerçek anlamda yazabilir, hem de "doğru türden" bir metin bile yazabilir, ama o metnin yazarı olmayabilir. Eğer metin bir sekretere yazdırılıyorsa bu dediğimiz geçerli olur; ama aynı durum daha karmaşık olsalar da başka örnekler için de geçerlidir: örneğin, bir yıldız kendi yaşam öyküsünü bir başkasının "yardımı" ya da "aktarımı" yoluyla anlattığında ya da bir politikacı bir yardımcılar ordusunun kaleme aldığı bir yazıyı "yazdığı" ya da konuşmayı yaptığında veya bir bilim insanı

laboratuvarından çıkan bir makalenin "baş yazar"ı olduğunda ama aslında o makalenin tek bir sözcüğünü bile kendisi yazmadığında. Bu tür örnekler göstermektedir ki, yazar olmak bizim basit varsayımımızın işaret ettiği gibi, belirli bir metin türünün gerçek "nedeni" (üreticisi) olmak konusu değildir. Daha ziyade, metinden *sorumlu* sayılma konusudur. Foucault'nun da belirttiği gibi, farklı kültürlerin bu türden sorumlulukları yükleme konusunda farklı standartları vardır. Örneğin, antik dünyada belirli bir otorite düzeyine sahip oldukları kabul edilmiş bütün tıp metinleri Hippokrates gibi yüceltilmiş bir yazarın eserlerinden biri olarak nitelendirilirdi. Öte yandan, öyle dönemler oldu ki yazınsal metinler (örneğin şiirler ve öyküler) anonim olarak yayıldı ve bizlerin bir yazar atamasını gerektirecek metinler olarak değerlendirilmedi (tıpkı günümüzde fıkralarda olduğu gibi).

Bu iki tür görüşten –bir yazara sahip olabilecek metinlere ilişkin görüş ile bir metin için taşınan ve kişiyi o metnin yazarı yapan sorumluluk türüne ilişkin görüş– Foucault şu sonucu çıkarır: bizlerin "yazar"dan değil "yazar işlevi"nden söz etmesi gerekir. Yazar olmak yalnızca bir metinle belirli bir ilişkiye sahip olmak (örneğin, o metnin üretilmesine neden olmak) değildir; yazar olmak, daha ziyade, metinle bağlantılı olan ve toplumsal ve kültürel açılardan tanımlanmış bir rolü yerine getirmektir. Yazarlık doğal olmayan türden toplumsal bir yapıdır ve kültürden kültüre olduğu gibi çağdan çağa da farklılık gösterecektir.

Foucault, daha da ileri giderek, yazar işlevinin, belirli bir metin içinde görevini yerine getirirken, o metnin yazarı olan tek bir bene (kişiye) denk düşmeyeceğini de ileri

sürer. Her türden "yazarlı" metin açısından, yazar işlevini yerine getiren çoğul "ben"ler söz konusudur. Bu durumda, birinci tekil kişi anlatımı içeren bir romanda öyküyü anlatan "ben" ile "ben"in temsil ettiği sözcükleri gerçekte yazan kişi birbirinden farklıdır; ama her ikisi de kendisinin yazar olduğunu ileri sürme hakkına eşit düzeyde sahiptir. Bunun klasik örneğini Proust'un *À la recherche du temps perdu* başlıklı eseri sergiler; eserde anlatıcı ses "Marcel" ile Proust'un "kendisi" arasında karmaşık bir çekişme yaşanır. Foucault aynı çoğulluğu bir matematik tezinde bulur – burada, önsözde desteğinden ötürü kocasına teşekkür eden "ben" ile "sanırım" ya da "vardığım sonuca göre" gibi ifadeleri yazan asıl metnin teorem kanıtlayıcı "ben"ini birbirlerinden ayırmamız gerekir. Elbette, metnin sözcüklerini tek bir kişinin yazması anlamında tek bir yazar bulunmaktadır. Fakat bu kişi yazar olarak çeşitli roller üstlenmektedir ve bu roller de çeşitli "ben"lere denk düşmektedir: "yazar aynı anda gerçekleşen bu benlerin dağılımını etkileme işlevini yerine getirir". ("What Is an Author?", EW, 216)

Gördüğümüz gibi, bir yazarın rolü, Foucault gibi tek bir kimliğe bağlı kalmak istemeyen birini pekâlâ cezbedebilir. Fakat yazma eyleminin beni kendimden uzaklaştırmasının daha derin yolları bulunmaktadır. Bunu görebilmek için de yazarı metin yazan bir kişi olarak adlandırdığımız, sağduyuya dayanan modelimize geri dönelim. Şu ana kadar, yazarın kimliğine ilişkin karmaşıklıkları gördük. Fakat, yazarların (nasıl anlaşılırlarsa anlaşılsınlar) yazdıkları metinleri ürettikleri (buna neden oldukları) biçimindeki sağduyuya dayalı görüşte de zorluklar söz konusu. Foucault bu konuyu *The Order of Things* içinde düzgün bir biçimde bir

formüle oturttu. Söylediğine göre, Nietzsche bizlere bir metin konusunda sürekli olarak "kim konuşuyor?" (kim –hangi tarihsel konumdan, hangi belirli çıkarlarla– dinlenilme otoritesine sahip olduğunu ileri sürmekte) sorusunu sormanın önemini gösterdi. Fakat, diyerek devam eder Foucault, Mallarmé bu soruya en azından yazın sanatını ilgilendirdiği düzeyde bir yanıt verdi: o, "sözcüğün kendisi"dir (OT, 305). Mallarmé şu soruyu sorar: bir metnin yazarından ziyade sözcükten, dilin kendisinden kaynaklandığı durumlar var mıdır?

Elbette vardır. Her dil bizlerin nasıl konuşacağını ve hatta neler söyleyeceğini dikte ettiren zengin bir kavramsal yapıya sahiptir. Shakespeare dönemi İngilizcesi şahinleri av için yetiştirme sporunu tartışmak üzere kusursuz bir gereç olsa bile futbol için bu türden bir araç değildir. Shakespeare'in oyunlarının şahin yetiştirmeye ilişkin akıcı ve karmaşık ifadeler içermesi Elizabeth dönemi İngilizcesi'nin sağladığı kaynaklara olduğu kadar Shakespeare'in konuya duyduğu ilgiye de dayanmaktadır. Shakespeare yaşama geri dönüp Almanya ile İngiltere arasındaki bir Dünya Kupası final maçına katılacak olsaydı, ne kadar büyük bir yazar olursa olsun, oyunu düzgün biçimde anlatma açısından ciddi sorunlarla karşılaşırdı. Bizim futbol maçına ilişkin anlatacaklarımız Shakespeare'inkilere çok daha üstün gelirdi – bizler daha büyük yazınsal yeteneğe sahip olduğumuz için değil, elimizde bulunan dilden ötürü.

Fakat bunun Shakespeare zamanında futbolun var olmamasından kaynaklanan bir rastlantıdan ibaret olduğunu ve bu sorunun da futbol maçlarını betimlemeye uygun bir Elizabeth dönemi alt sözcük dağarcığı eklenmesi yoluyla

telafi edilebileceğini söyleyebilirsiniz. Doğru elbette; fakat, birincisi, kullanabildiğimiz her dilin kendi tarihsel gelişiminin belirli bir aşamasında olması ve buna göre de belirli kısıtlılıkları olması gerekir. İkincisi, herhangi bir dilin yapısında o dilin belirli ifade türlerini edinememesini sağlayan temel kısıtlılıklar da bulunabilir. Bunun gerçekten de böyle olduğu da görülmektedir – örneğin, Goethe ya da Rilke'nin Almancası'nda, İngilizce'ye tam olarak aktarılamayan unsurlar yer almaktadır. Heidegger'in ileri sürdüğüne göre –gerçi onun bunu nasıl bildiğini anlamak zor– felsefe tartışmaları için yalnızca eski Yunanca ve Almanca uygundur.

Buna uygun olarak da, yazarlar yazdıklarında söylediklerinin büyük bölümü onları apayrı kılan kavrayışlarının ya da yeteneklerinin ürünü değil, kullandıkları dilin sonucudur. Metnin büyük bir bölümü açısından, konuşan şey yalnızca dildir. Yazarlar bu gerçeğe farklı biçimlerde tepki verebilirler. Standart bir görüş (romantik) yazarı eşsiz bireysel kavrayışı ifade edebilmek için dilin yapılarına karşı çabalayan biri olarak görür. Buradaki varsayıma göre, yazar kişisel, dilöncesi bir görme gücüne erişebilir ve bu görme gücünün ifadesinin de dilin yalnızca geleneksel ifadelere yönelme eğilimine karşı işlev görmesi gerekmektedir. Buna karşıt bir "klasik" görüş yazarı geleneksel bir görme gücünü içeren başka bir eseri tasarlamak için standart yapıları kabul edip kullanan biri olarak görür. Hem klasik hem de romantik görüş yazma eylemini bireylerin *kendilerini* ifade etmeleri sorunu olarak görmektedir; bu iki görüşün birbirinden farkı, yalnızca, ifade edilen şeyin yazarın kendi kişisel görüşü mü olacağı, yoksa yazarın bir geleneği kendine mal etmesi mi olacağı konusuyla sınırlıdır. Ancak, Fou-

cault, yazarların dille ilişki kurabilecekleri, konunun kendini ifade amacıyla dilin kullanımı değil de kendini dilin içinde yitirmek olduğu başka bir biçimle ilgilenir.

Bu türden yazarlık "yazarın ölümü" ile ilişkili yazınsal modernizmin belirli bir anlamına denk düşmektedir – gerçi, tartışmamızın da gösterdiği gibi, aslında, söz konusu olan, yalnızca kendini ifade tarzı olarak yazarlık anlayışının ölümüdür. Bunun yerine de yazarın dilin kendisini ifade etmesine olanak sağlayan bir araç olduğu görüşü gelir. Ancak bu görüş "What Is an Author?" içinde, Foucault'nun daha sonraki bazı tartışmalarında olduğu kadar belirgin değildir. Örneğin, *The Order of Things*'te şöyle der: "Düşüncemizin tüm merakı şimdi şu soruda yatmakta: Dil nedir, dilin tüm bolluğuyla kendi içinde görünmesini sağlamak için dilin çevresinden dolanacak nasıl bir yol bulabiliriz?" (OT, 306)

Bu kavram Foucault'nun Collège de France'ta göreve başladığında yaptığı konuşmada özellikle belirginleşir (konuşma *L'ordre du discours* başlığını taşısa da İngilizce'ye her nedense "The Discourse on Language" olarak aktarılmıştır). Burada, insanlara hitaben bir konuşma yapması gereken Foucault açısından bu izleğin çok güçlü kişisel yansımalarını görürüz: "Gerçekten de," diye başlar, "bu derse hiç fark edilmeden başlayabilmeyi isterdim (...) Sözcüklerle sarmalanmayı tercih edebilirdim (...) Şu konuşma anında, benim çok önümde giden, içine bürünebileceğim isimsiz bir ses gibi algılamış olmayı isterdim..." (DL, 215) Foucault kendisini Beckett'in Molloy'unun modernlik yanlısı sesiyle ilişkilendirir: "Devam etmek zorundayım; devam edemem; devam etmek zorundayım; sözcükler olduğu sürece

sözcükleri söylemeliyim, ta ki onlar beni bulsun, ta ki onlar beni söylesin…" (Samuel Beckett, *The Unnameable*, alıntı DL, 215'ten) Dersin ilerleyen aşamalarında, yazarın "bir grup yazı ya da ifadenin birleştirici prensibi, bunların taşıdığı anlamın kökeninde yatıp tutarlılıklarını barındıran şey" (DL, 221) olarak kavranması kavramının, yaratıcı ifadenin bir kaynağı olmaktan ziyade, bizleri metni kapsamlı bir yazarlık projesine uyum gösterecek bir şey olarak yorumlamaya yönlendiren bir kısıtlılık prensibidir. Konuşmasının en sonunda da bütün bu kuramsal çıkışları çok zarif bir biçimde eldeki duruma uyarlar ve onun aslında arzuladığı sesin, "benim önümde giden, beni destekleyen, beni konuşmaya davet eden ve kendi konuşmam içinde barınan" sesin aslında Jean Hyppolite'e, yani çok saydığı ve Collège de France'ta kendisinden hemen önce felsefe kürsüsünde bulunan öğretmenine ait olduğunu söyler (DL, 237). Fakat, Foucault'ya göre, dilin bizleri öznel ve hatta öznellik arası ifadenin ötesine götürebilmesi ve götürmek zorunda olması apaçık ortadadır.

Fakat dil bizlere kendi öznel benlerimiz ötesinde bir gerçekliği hangi anlamda sunabilir? Elbette, dilin bizlere her günkü varoluşumuz için çerçeve sağladığı gerçeği de var; dil bunu, bir bakıma, bizlere farkına varamayacağımız kadar yakın olan yapılar yoluyla gerçekleştirmekte. 1950'lerde ve 1960'larda Wittgenstein'ın ardından, İngilizce temelli, sıradan dile dayanan felsefe bu dilsel "bilinçaltı" konusunun çözümünün bir yolunu sağladı. Foucault'nun 1960'larda geliştirdiği "bilgi arkeolojisi" daha başka, çok daha tarihsel bir yol sundu. Fakat Foucault'nun şu anda izlemekte olduğumuz düşünce çizgisi dilin günlük


3. Georges Bataille.

yaşamın altyapısını oluşturmasıyla ilgilenmez. Burada, Foucault'yu asıl ilgilendiren, dilin üzerine büyük bir baskı uygulayan, paradoks yoluyla dili sınırlarına kadar zorlayan ve sonuçta da sınırları aşma deneyimini üreten yazma eylemidir.

Bu tür bir yazma eylemine başlıca örneklerden biri Georges Bataille'ın yazılarıdır; Foucault "A Preface to Transgression" başlıklı tuhaf denemesini Bataille için kaleme almıştı. Bataille'ın şiddetli denebilecek düzeydeki pornografik yazı biçeminin temel izleğini oluşturan cinsellik, sınırları aşma eyleminin başlıca odak noktasını oluşturur, çünkü bizim sınır-deneyimlerimizin (Foucault'nun bizleri anlaşılabilirlik ve uygunluk sınırlarının ötesine taşıyan sınırları aşma deneyimleri için kullandığı terim) tümüyle ilişkilidir. Bilinçliliği sınırlarına kadar zorlamak bilinçaltına neden olur; bizler de Freud sayesinde bilmekteyiz ki, bilinçaltı cinsel arzuların oluşturduğu bir karmaşadır. İnsan toplumlarının yasalarının getirdiği sınırlama evrensel ensest tabusudur. Ve dilin sınırlamaları –yani, Foucault'nun sözleriyle, "konuşmanın sessizliğin kumlarında ne kadar ilerleyebileceği"ni belirlemek ("A Preface to Transgression, EW II, 70)– elbette daima cinselliğin "yasaklanmış sözcükleri" yoluyla temsil edilir.

Pornografik yazma biçimi tipik olarak tutucu bir gereçtir; arzuyu dürtüleyen ama yeni deneyim ya da düşünce biçimleri sunmayan erotik çağrışımlarla tıkanıp kalmış bir klişeler serisidir. Fakat Bataille'ın pornografisi, cinsel açıdan uyarmaktan ziyade, klasik anlamda duru bir düzyazıyla ifade edildikleri için daha da rahatsız edici olan imgelerinin aşırılığı yoluyla insanı şok eder, tiksindirir, şaşırtır. Bataille'ın yaşadığı Nietzsche sonrası dünyasının paradoksu bu etkiyi daha da yoğunlaştırır. Bu dünyada Tanrı ölüdür ve bu da yıkmak için çabalayabileceğimiz, nesnel açıdan tanımlanmış hiçbir düşünce ya da eylem sınırı bulunmadığı anlamına gelir. "Kutsal olana artık hiçbir olumlu an-

lam yüklemeyen bir dünyada kutsal değerlere saygısızlık – bu bizlerin sınırları aşma olarak adlandırdığımız şeyle aşağı yukarı aynı anlama gelmiyor mu?" Bizler biliriz ki, sınırlarımızı kendimiz belirleriz; bu nedenle de bu sınırların ötesine geçmek (onları aşmak) yalnızca kendimize karşı çıkmak anlamını taşıyabilir. Bu da "gereçleri yalnızca birbirlerine dayanabilen, bomboş ve kendi kendisine yönelmiş bir kutsal değerlere saygısızlık" (EW II, 70) yoluyla gerçekleşir. Fakat bu çabanın saçmalığının ta kendisi mantığın yasalarına meydan okumak yoluyla sınır-deneyimi artırır.

Aşırılığa yönelik bu uygulamanın amacı, dil içinde mevcut olan ve bizleri kendi sıradan kavramlarımızın sınırlarına savuracak ve bizlere radikal düzeyde yeni düşünce biçimlerinin (belki de dönüştürücü türden) görünümlerini kazandıracak olan güçleri serbest bırakmaktır. Bütün bu açılardan, yazar Bataille başka bir dünyadan gelen özel, rasyonel ötesi kavrayışlara ulaştığını ileri süremez (kendisi ne de olsa gerçek yaşamda son derece sıkıcı biriydi: ulusal kütüphanede baş kütüphaneci). Fakat onun yazma biçemi yepyeni, sınırları zorlayıcı gerçekleri dilden kurtarmak için tasarlanmıştır; bu gerçekler hem onu hem de okurlarını bilgi alanlarının ve ifade kapasitelerinin ötesine taşıyacaktır.

Fakat Bataille'ın pornografik şiddeti dilin kendisinin konuşması için bir yaratmanın tek yolu asla değildir. Bataille'ın düzyazıları bir öznellik aşırılığından, olağanüstü sınırlara dayandırılan erotik fanteziden kaynaklanıyor olsa da, Maurice Blanchot'nun yazı biçemi her türlü öznelliğin tamamen çekilmesinden kaynaklanır gibi görünen bir tuhaflık sergiler. Foucault'nun yorumuyla, Blanchot "dışarı düşüncesi"nin, yani tıpkı Bataille'da olduğu gibi "felsefi

öznelliğin çöküşü ve bu nesnelliğin, onun yokluğunda yaratılan boşluk içinde hem onun yerini alan hem de onu çoğaltan bir dile dağılışı"nı (EW II, 79) içeren bir düşüncenin (hatta bir deneyimin) ustasıdır. Foucault bu deneyimin izlerinin Nietzsche ve Mallarmé kanalıyla Sade ve Hölderlin'den Artaud, Bataille ve Klossowski'ye uzanıp Blanchot'da doruğa ulaştığını belirtir; Foucault'ya göre, Blanchot "belki de bu düşünceye bir diğer tanık olmanın ötesindedir". Çünkü, kendisinden öncekiler dışarıda olma düşüncesini – kendi bildikleri yollardan – dili kutsal ve insana özgü bilinçlilikteki köklerinden ayırarak ifade ederlerken, Blanchot kendi metinlerinden o derecede sıyrılmaktadır ki "bizler açısından o, düşüncenin ta kendisi, onun gerçek, mutlak derecede uzak, belli belirsiz, görünmez varlığı, onun kaçınılmaz kaderi, onun kaçınılmaz yasaları, onun sakin, sonsuz, ölçülü gücü"dür. ("The Thought of the Outside" (EW II, 151) Bu noktada Bataille'ın saygısızlık etme coşkusunun Blanchot'nun kendisini dışlama coşkusuna denk düştüğünü söyleyebiliriz. Her ikisi için de –her ne kadar Foucault bunun Blanchot açısından daha net ve kesin olduğunu düşünse de– merkezi ve denetleyici öznenin yerini dilin kendisi almaktadır. Bilinçliliğin gereci ya da aracı olan dil değil, "özenli ve unutkan varlığıyla, belirlenmiş her bir anlamı ve hatta konuşan kişinin varlığını silip atan kandırma gücü"ne (EW II, 168) sahip olan dildir.

Sınırları aşma, paradoks ve öznelliğin yok edilmesi, "öfkeden deliye dönenlerdeki" deliliğin mutlak sınır-deneyiminde birleşir. Foucault'nun deliliği zengin ve kışkırtıcı bir biçimde ele alışına daha sonra değineceğiz; fakat (tümü de yaşamlarının bir aşamasında klinik açıdan deli teşhisine

maruz kalmış olan) Nietzsche, Artaud ve Raymond Roussel gibi "deli" yazarların eserlerine özel bir ilgi beslemesi hiç de şaşırtıcı görünmeyecek. Ancak, Foucault bu örneklerde bile yazarın başarılarının tam anlamıyla deli bir adamın başarıları olmadığını vurgular. "Net olmak gerekirse, delilik sanat eserinin yokluğudur." (MC, 287) Tamamen gelişmiş delilik önemli yazıların üretilmesini olanaksızlaştırır ve bizler de, örneğin, Nietzsche'nin Torino'dan gönderdiği (ve "İsa" ya da "Dionysos" olarak imzaladığı) deliliğinin son aşamalarındaki posta kartlarını onun eserlerinin bir parçası olarak görmüyoruz. "Deli" yazarların ayrıcalığı ve özel ilgiyi hak etmesi, akıllı dünyanın sınırlarında geçiş konumunda olmalarından ötürüdür. Yazdıkları şeyler tutarlılık ile tutarsızlık arasındaki alacakaranlık kuşağında işlev görür ve zihinsel "rahatsızlıklar"ı da Bataille ve Blanchot'nun daha bilinçli yollardan gerçekleştirdikleri sınırları aşma ve kendini geri çekmeyi etkiler. I. bölümde, yazarın görüşlerini ifade etmeye yönelik herhangi bir amaçla güdülenmemiş ve dilsel bir yapının kılavuzsuz bir biçimde her şeyi gözler önüne sermesi için zemin hazırlayan yazma türünü olanaklı kılmak için Roussel tarafından keyfî sınırlılıkların nasıl kullanıldıklarını gördük. Roussel'den etkilenen diğer yazarlar, özellikle de Raymond Queneau, Georges Perec, Italo Calvino ve Harry Mathews gibi Oulipo grubunun (*Ouvroir de littérature potentielle*) üyeleri benzer gereçler kullandı. Bunun en ünlü örneğini de Perec'in Fransızca ve hiçbir "e" harfi kullanmadan yazdığı *La disparition* adlı roman oluşturur.

Foucault'nun avangard yazına duyduğu hayranlık onun aşırı (sınır-) deneyimler içinde sıradan varoluşun ötesinde

bir gerçeklik ve tatmin arama eğilimini yansıtır. Ölümünden yalnızca iki yıl önce bir mülakatta söylediği gibi:

> Günlük yaşamı oluşturan o orta menzilli hazlar (...) benim için hiçbir şey (...) Bir hazzın inanılmaz ölçüde yoğun bir şey olması gerekir (...) Bazı uyuşturucular benim için gerçekten de önemli çünkü onlar benim aradığım inanılmaz düzeyde yoğun zevkler için birer arabulucu.
>
> ("Michel Foucault: An Interview by Stephen Riggins", EW I, 129)

Fakat yoğunluğa duyduğu bu özlem bir birey olarak Foucault açısından önemli olmayı sürdürse de, yazınsal denemelerinin neredeyse tümünü kaleme aldığı 1960'lar sonrasında sınır-deneyimlerle bunları canlandıran yazın sanatının toplumu dönüştürmede anahtar nitelik taşıdığı konularından gitgide daha az emin olduğu görülür. Bunun yerine, insanların özgürlüğünü sağlamak için neyin gerektiği konusunda çok daha politik bir algılamaya doğru kayma gösterdi. Gelecek bölümde Foucault'nun bu yöndeki görüşlerinin izini süreceğiz.

III. Bölüm

POLİTİKA

Benim görüşüm her şeyin kötü olduğu değil, her şeyin tehlikeli olduğu.[1]

Michel Foucault insanların onu politik açıdan kolaylıkla sınıflandıramamalarıyla gurur duymaktaydı:

> Sanırım ben aslında birbiri ardına ve kimi zaman da aynı anda politik dama tahtasının pek çok karesine yerleştirildim: anarşist, gösterişli ya da gizli kapaklı Marksçı, de Gaulle'cülük hizmetinde bir anarşist, neo-liberal ve benzerleri gibi. (...) Bu betimlemelerden hiçbiri kendi başına önemli değil; öte yandan, bir arada ele alındıklarında, bir anlam taşımaktalar. Ve kabul etmeliyim ki, taşıdıkları anlamdan oldukça hoşlanıyorum.
>
> ("Polemics, Politics, and Problematizations", EW III, 115)

1) "On the Genealogy of Ethics" başlıklı mülakattan, EW I, 256.

Mayıs 1968'deki öğrenci ayaklanmaları sırasında Foucault Tunus'ta olsa da, Maurice Blanchot onu bu sıralar bir gösteride gördüğünü ve onunla konuştuğunu rapor etmektedir. Eğer gerçekse, bu, Foucault ile bir zamanlar "olmayı hayal ettiği" adamın tek karşılaşmasıydı. Bu öykü gerçek olsun ya da olmasın –Foucault o yaz birkaç günlüğüne Fransa'ya dönmüş olabilir– Foucault'nun yaşam ve düşüncesindeki estetik ile politik arasındaki gerilimin simgesi olma görevini çok iyi yerine getirir. Belki de, yazınsal kahramanıyla tam da özgürlüğümüzün kurtarıcısı konumundaki yüksek düzeyli sanattan uzaklaşıp insanın özgürlüğü için kaçınılmaz bir savaş alanı oluşturan sıradan politik alana geçiş yaptığı bir dönemde tanıştı. Her ne olursa olsun, Foucault'nun tutumu 1960'ların sonlarında değişti ve 1977'ye gelindiğinde de modernist yazınsal kuramdan söz ederken geçmiş zaman kullanıyor ve 1960'larda bu kuramın gördüğü ilgi dalgasının (Barthes gibi eleştirmenler, Sollers gibi yazarlar ve *Tel Quel* gibi yayınlar yoluyla) son demlerini yaşadığını belirtiyordu. Foucault'nun dile getirmediği şey ise kendisinin de bu koroda önemli bir ses olduğuydu.

Foucault'nun yazılarının 1970'lerde radikal düzeyde yeni bir yöne saptıklarını görmeye gerek olmayabilir. "Kendi kendime, *Madness and Civilization* ile *The Birth of the Clinic*'te erk dışında nelerden söz ettim diye sormaktayım" demesinin inandırıcı bir yanı bulunmaktadır – her ne kadar bunun ardından da delilik konulu kitabında erki izlek haline getirmek için gereken kavramsal gereçlere sahip olmadığını söylese de ("Truth and Power", EW III, 117). Fakat, hiç kuşkusuz, 1968 sonrasında, çalışmalarının, yazmadan arta-

kalan yaşamında, çok daha yüksek düzeyde bir eylemciliğe denk düşen doğrudan politik bir yapısı vardı.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan beridir –belki de Dreyfus Davası ya da Fransız Devrimi'nden beri– Fransız entelektüel yaşamında politik ton güçlü olmuştur. Günlük politik konulardaki görünür bakış açıları nedeniyle çapraşık felsefi ya da toplumsal tezler kınanmakta ya da övülmektedir. Bu tutum özellikle de Jean-Paul Sartre'ın yazma eyleminin adanmış (*engagée*) olması gerektiğini vurgulamasıyla belirginleşir. *La littérature engagée*, Sartre'a göre, tarihsel konumuyla olan kaçınılmaz ilişkisinin bilincinde olan ve okuyucularını da bu durumun dolaylı yoldan belirttiği insan özgürlüğü potansiyelinin bilinci kılmak ve harekete geçirmek için çabalayan yazıdır. Sartre'a göre, bu türden yazı yalnızca propagandadan ibaret değildir, çünkü herhangi bir belirgin ideolojinin hizmetinde olmayıp "toplumsal ve politik tartışmalarda var olan kalıcı değerler"i (*Situations II*, 15) ifade eder.

Kendi neslinin bütün entelektüelleri gibi Foucault da Sartre'ın gölgesinde büyüdü ve özellikle de politik yönünün, politik deneyimi savaş ve Almanya'nın Fransa'yı işgali tarafından şekillendirilmiş Sartre açısından anlaşılması gerekir. Bu deneyim Sartre'ı politik kararları sadakat ve ihanet gibi mutlak terimlerle görmeye yönlendirdi; bu da Direniş'i destekleme ya da düşmanla işbirliği yapmaya denk düşmekteydi. Sartre'ın ifadesiyle: "Koşullar ne olursa olsun ve konum ne olursa olsun, bir insan daima hain olup olmamayı seçme özgürlüğüne sahiptir." (Daha sonraları, bir mülakatta, bu alıntıyı dile getirdikten sonra "bunu okuduğumda kendi kendime dedim ki: 'bu inanılmaz bir şey,



4. Foucault ile Sartre 27 Kasım 1972'de Paris'te bir gösteride.

ben buna gerçekten de inandım demek!'" diyor ve bu tutumunu "savaş felaketi ve kahramanlık deneyimi"ne bağlıyordu – *Between Existentialism and Marxism*, 33-4). Savaşın sağladığı bir diğer ders de –üstelik yalnızca Sarrtre'ın zihninde değil– Fransız Komünist Partisi'nin ahlaksal ve politik açıdan ayrıcalıklı konumuydu. Direniş'in öncüleri olarak, Ko-

münistler onların politik ve toplumsal hedeflerini paylaşmayan Fransızların bile minnettarlığını ve saygısını kazanmıştı. Sartre gibi solcu entelektüeller açısından, Komünistlerin savaş sonrası Fransası'nda kuşku duyulmaz bir geçerliliği vardı. Ancak, bu, Parti'ye üye olmayı gerektirmiyordu ve Sartre'ın kendisi de asla katılmadı. Fakat uzunca bir süre Komünist gündem Sartre'ın politik düşüncelerine ve eylemlerine egemen oldu ve 1950'lerde bir dönem, kişisel kuşkuları ne olursa olsun, dostları Albert Camus ve Maurice Merleau-Ponty ile arasının açılması pahasına, halkın önüne Parti'nin kesin destekçisi olarak çıktı. Marksçılığı "zamanımızın, ötesine geçemediğimiz tek felsefesi" (*Critique of Dialectical Reason*, xxxiv) olarak görür hale gelmesi şaşırtıcı değildir.

Sartre'dan 21 yıl sonra doğan Foucault savaş deneyimini politik açıdan bilinçlenmeye başlamış bir yetişkin olarak değil, kafası karışmış bir delikanlı olarak edindi. Savaş sonrası Fransası'nın politik istikrarsızlığı ve belirsizliğinde olgunlaştığında da Sartre'ın etik ve politik mutlaklarından kuşku duymaya başladı ve –Sartre'ı düşünerek– "evrensel entelektüel", özgür bir ruh, gerçek ve adaletin efendisi adına konuşan bu "evrenin sözcüsü" ("Truth and Power", EW II, 126) olarak adlandırdığı desteksiz değerleri sorgular hale geldi. Bu, hiç kuşkusuz, bir zamanlar değerli bir unvandı ama bugün, Foucault'ya göre, evrensel ahlak değerleri artık toplumsal ve politik sorunlara etkili yanıtlar verememektedir. Bizler sorunlara somut bir biçimde katılanlarca formülleştirilecek ayrıntılı yanıtlara gereksinim duymaktayız. Bu, Foucault'ya göre, "ya Devletin hizmetinde ya da Devletin karşısındayken, yaşam için yararlı olabilecek

ya da yaşamı geri dönüşü olmayacak bir biçimde yok edebilecek erki elinde tutmakta" (EW III, 129) olan "özel entelektüel"in, örneğin öğretmen, mühendis, doktor ya da danışmanın alanıdır – Sartre'ın değil, Oppenheimer'in.

Kimi zaman, Foucault'nun kendisini özel bir entelektüel olarak gördüğü ileri sürülür, fakat (psikiyatri hastanelerindeki ilk çalışmalarından ayrı olarak) toplumsal dizge içinde genellikle bu türden özel bir sorumluluk üstlenmedi. Kendisi bu terimi kullanmış olmasa da, onu bir "eleştirel entelektüel" olarak, evrensel prensiplerin ya da belirli toplumsal ya da politik sorumlulukların otoritesiyle değil de yalnızca kendi tarihsel bilgisi ve çözümleme becerisine dayanarak konuşan biri olarak adlandırabiliriz. Ne "kalıcı olanı aşırı ölçüde öven" biri ne de yaşam ve ölüm stratejisi uzmanı" (EW III, 129) olan eleştirel entelektüel gereçleri, stratejik ve taktik olanaklar konusunda bilinçliliği, yani politik siperlerde yer alanların savaşlarını sürdürmek için gereksinim duydukları gereçleri sağlar.

Foucault'nun Sartre ile en belirgin politik ayrılığı Marksçılık ile onun en temel temsilcisi olan Komünist Parti'ye yönelik tutumunda ortaya çıkar. Önceleri Foucault Marksçı görüş açısının şiddetini hissetmiyordu. Bir mülakatta, "Ben gözleri önünde Marksçılık, görüngübilim ve varoluşçuluğun oluşturduğu bir ufuk uzanan ve o ufuk tarafından sınırlandırılmış öğrenciler kuşağından geliyorum," (RR, mülakat, 174) diyordu. (Varoluşçu görüngübilimin, özellikle de Heidegger'in Foucault üzerindeki etkisi Ludwig Binswanger'in *Traum und Existenz* adlı eserinin Fransızca çevirisi için kaleme aldığı uzun önsözde çok belirgindir.) Aynı zamanda, Fransız Komünist Partisi'nin önde gelen kuramcılarından

olan Louis Althusser'in École Normale'inin etkisiyle, Foucault'nun Marksçılığa ilk başlardaki bağlılığı güçlüydü. İlk kitabı *Maladie mentale en personnalité*'de varoluşçuluk da dahil olmak üzere Marksçı olmayan yaklaşımların yalnızca "mitsel açıklamalar" getirdiklerini belirtiyor ve zihinsel hastalıkların sonuçta "çelişki, sömürü, emperyalist savaşlar ve sınıf mücadelesi biçiminde boy gösteren günümüz ekonomik koşulları" tarafından belirlenen "zıtlıklar"dan (86) kaynaklandığını savunuyordu. Bir bakıma, Foucault, Sartre'dan da ileri gitti ve bir süreliğine Fransız Komünist Partisi'nin üyesi oldu. Fakat çok kısa süre sonra Marksçılığın hem kuram hem de uygulamaları karşısında hayal kırıklığına uğradı. Partiden "yalnızca birkaç ay kadar sonra" ("Michel Foucault repond à Sartre", DE I, 666) ayrıldı –aslında bir yıl kadar üye kalmıştı– ve zihin hastalıkları konulu kitabının 1962'de gerçekleştirilen ikinci basımında (*Maladie mentale el psychologie* gibi yeni bir başlıkla) bunun izlerini de sildi. Pavlov'un refleks kuramının zihin hastalıklarının anlaşılmasında anahtar nitelik taşıdığını ileri sürdüğü kitabın son bölümünün tümü de dahil olmak üzere Marksçı unsurların neredeyse hepsini çıkardı ve henüz yeni yayımlanmış olan *The History of Madness* başlıklı doktora tezine dayanan yepyeni bir tarihsel boyut ekledi.

Foucault'nun Marksçılığa sonraki yaklaşımı tamamen kararsızlıklarla doluydu. Örneğin, *The Order of Things*'te Marx'ın ekonomik düşüncesinin hiç de özgün ya da devrimsel olmadıklarını söyleyip ortaya koyduğu çelişkiler içinde "bir bardak suda fırtınadan başka bir şey değil" (OT, 262) diyerek şok edici savlarda bulundu. Fakat daha ileri tarihlerdeki bir mülakatta bu konu üzerinde ısrarla du-

rulunca, kendisinin aslında Marx'ın toplumsal kuram alanındaki tartışılmaz büyük rolünden değil, yalnızca ekonomi alanındaki öneminden söz ettiği açıklamasını getirdi ("Sur les façons d'écrire l'histoire", Raymond Bellour ile mülakat, DE I, 587). Foucault'nun yazıları boyunca Marksçılığı oldukça ciddiye aldığı ama onlar adına yazılarına ve mülakatlarına şakacı ifadeler katmadan duramadığı çağdaşı Fransız Marksçıların gösterişli duyarlılıklarını alaya almaktan da memnuniyet duyduğu sonucuna varmak olanaklı. Örneğin, gereken yerlerde Marx'tan alıntılar yapmadığı suçlamasına yanıt verirken, birçok durumda elbette Marx'a değinmelerde bulunduğunu ama Marx'ı yapılan göndermeleri kavrayabilecek kadar iyi tanımayanları yönlendirecek kesin dipnotları vermeye de tenezzül etmediğini söyler (P/K, "Prison Talk", 52). Öte yandan, *Discipline and Punish*'te, Foucault, Rusche ile Kirchheimer'in yaptıkları Marksçı çalışmanın hapishane tarihi açısından taşıdığı önemi açıkça kabul eder.

Foucault'nun Marksçılığa yönelik tutumuna ilişkin en dolaysız ifade ölümünden yaklaşık bir ay önce Paul Rabinow ile gerçekleştirdiği bir mülakata aittir: "Ben bir Marksçılık karşıtıyım, ne de Marksçılık partizanı; Marksçılığı, Marksçılık konusunda sorular yönelten deneyimler konusunda söyleyecek neyi varsa o konularda sorgulamaktayım" ("Polemics, Politics, and Problematizations", EW I, 115). Burada, Foucault, Marksçılığı bu mülakatta "politika" olarak adlandırdığı şeyin bir örneği olarak ele almaktadır; politika sözüyle de günün politik konularını tartışmak için genel, kuramsal açıdan bilgi sahibi bir çerçeveyi kastetmektedir. Onun görüşüne göre, bu türden çerçeveler asla, basit

olarak, politik tartışmalar için uygun bir temel biçiminde görülmemeli, yalnızca, karşılaştığımız sorunlara uygulanabilir yaklaşımlar önerebilecek (ya da öneremeyecek) kaynaklar olarak görülmelidir. Bu noktada 1968 öğrenci ayaklanmasının paradigmasına değinir; Foucault'nun ısrarla vurguladığına göre, bu paradigma Marksçılık gibi yerleşik politik bakış açılarının ele almadıkları soruların –"kadınlar hakkında, cinsiyetler arası ilişkiler hakkında, tıp hakkında, çevre hakkında, azınlıklar hakkında, kurallara uymama hakkında"– sorulmasını içermekteydi. Aynı zamanda da öğrenci eylemcilerin Marksçılığın bu soruları tartışmak için uygun gereç olduğunu varsaydıkları görülüyordu: "bütün bu sorunları aşağı yukarı dolaysız bir biçimde Marksçılıktan türetilmiş bir kuramın sözcük dağarcığıyla yeniden kaleme alma arzusu mevcuttu". Fakat, Foucault'nun vardığı sonuca göre, Marksçılık bu görev için uygun değildi: "Marksçılık bu sorunlarla karşı çıkma açısından erksiz olduğunu gitgide daha açık bir biçimde gösterdi." Yine aynı sonuca göre, bunun olumlu yanı, ciddi politik soruların benimsenmiş politik doktrinlerden ("politikalar"dan) bağımsız olarak ortaya atılabileceğini öğrenmiş olduk; bunun sonucunda da, "artık bir politik doktrin çerçevesinde sorgulama eyleminin yeniden oluşturulması yerine politikaya yönlendirilen bir sorular çoğulluğu vardı" (EW I, 115).

Foucault görüşünü *polemik* ile *sorunsallar* arasında politik bir ayrıma giderek genelleştirir. Polemik politik konulara tartışma için tek uygun temel olarak kabul ettiği bir genel doktrinsel çerçeveyle yaklaşır. Bu çerçeveyi kabul etmeyenler, bir çözüm arayan ortaklar olarak değil, yanlış

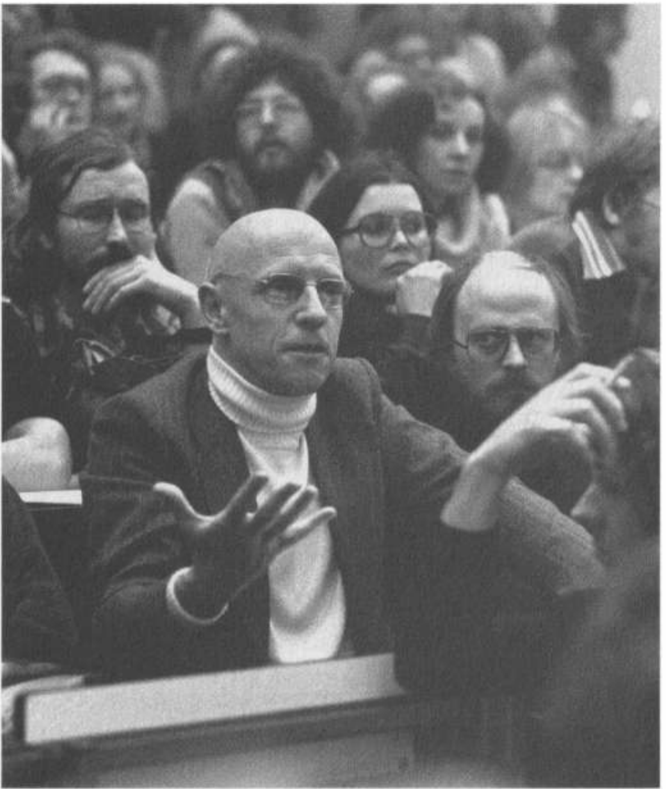
oldukları kanıtlanmaları gereken düşmanlar olarak görülürler. Din alanındaki (din değerlerine hakaretin kökünün kurutulması) ve hukuk alanındaki (cezai kovuşturma) koşut uygulamalar gibi, polemik "yandaşlar belirler, partizanlar edinir, çıkarları ya da görüşleri bir araya getirir, bir partiyi andırır; ötekini bir düşman, bu düşman yenilgiye uğratılana kadar çarpışılması gereken muhalif çıkarların savunucusu olarak belirler" (EW I, 112). (Bu noktada Sartre'ın Komünist dava için verdiği bağlılık sözünü anımsamamak elde değil: "Anti-komünist biri bir sıçandır (...) burjuvalara karşı, ancak benimle birlikte ölebilecek bir nefret besliyorum." *Situations* içinde 'Merleau-Ponty', 198.) Foucault polemiği "kısırlaştırıcı" olduğu gerekçesiyle reddeder: "Bir polemikten yepyeni bir fikrin doğduğunu gören oldu mu hiç?" Dahası, "bir kişinin bu tür yollardan gerçeğe ulaşabileceğine inanmasına neden olmak ve, böylece, yalnızca simgesel bir açıdan olsa bile, haklı çıkarılabilecek gerçek politik uygulamaları onaylamak gerçekten de tehlikelidir". Foucault'ya göre, genellikle, polemikçi tutumun en kötü sonuçları "tam olarak gerçekleşemeden kalmakta"dır, çünkü çarpışan görüş açıları arasında kesin bir galip bulunmamaktadır. Fakat iki taraftan birinin zafere ulaştığında neler olduğunu bizler biliriz: "Daha kısa bir süre önce SSCB'de dilbilim ya da genetik konularındaki tartışmalarda neler olduğuna bir bakmak yeter de artar bile." (EW I, 113)

Sorunsal polemikçi anlaşmazlıkların doktrine dayalı çerçevesini gözardı etmez – bunlar ne de olsa bizim politik sorunlara ilişkin düşüncelerimizin önemli bir kaynağıdır. Fakat sorunsal işe çerçevelerin kendilerinden değil de toplumdaki "yaşanmış deneyimler"imizden kaynaklanan soru-

larla başlar. Bu soruları yalnızca doktrinsel çerçevelere ("politika"ya) değil, aynı zamanda çok çeşitli çerçevelere –bu çerçevelerden herhangi birinin uygun yanıtlar sunacağı varsayımı olmaksızın– oturtabiliriz ve oturtmamız gerekir. Politik tartışmaları yönlendirenlerin sorularımızı ortaya çıkaran somut problemler olması gerekir, bu problemlere yanıt verebildiklerini ileri süren yerleşik kuramlar değil.

Foucault, Richard Rorty'deki pragmatik dil temelli "biz"e (grupça uzlaşmanın) de değinir – aynı zamanda kendi politik yaklaşımına yönelik önemli bir karşı çıkışa da yanıt verir. Foucault'nun belirttiği gibi, Rorty'ye göre Foucault'nun politik çözümlemeleri "herhangi bir 'biz' –uzlaşmaları, değerleri, gelenekleri bir düşünce için çerçeve oluşturan herhangi bir 'biz'– için uygun değildir" (EW I, 114). Rorty'nin endişesi, herhangi bir uzlaşmayı başlangıç noktası olarak ele almayışından ötürü, Foucault'nun söylemin özel ve kamusal alanlarını birbirine karıştırması ve liberal bir toplumun düzgüleri olarak değil, yalnızca bir bireyin kendi kendisini yaratmasının bir parçası olarak uygun sayılabilecek değerleri (örneğin, yoğun sınır-deneyimlerin peşinden koşmak) kamuya onaylatmayı amaçlamasıydı. Foucault'nun buna yanıtı ise "biz"in gerekli olduğu ama politik tartışmanın bir önkoşulu değil, sonucu biçiminde gerekli olduğuydu: "Bana öyle geliyor ki, 'biz' sorudan önce gelmemeli, o yalnızca sorunun, kişinin o soruyu formülleştirdiği yeni terimler içinde sunuluşunun bir sonucu –ve doğası gereği de geçici bir sonucu– olabilir." (EW I, 114-15)

Bu, etkili ama aynı zamanda Rorty'nin karşı çıkışındaki temel noktayı dolaylı da olsa kabullenen bir yanıt. Politik



5. Foucault Berlin'de bir protesto toplantısında, Ocak 1978.

uzlaşmanın öncesinde, genel ve onu üreten sorular, elbette, günlük söylemin sıradan sözcük dağarcığıyla formülleştirilebilen sorular olmalıdır; aksi halde, sonradan üzerinde uzlaşılan yanıtlar olmaya aday bile olamazlar. Ama, bu da

demektir ki, "ifade edilemez" sınır-deneyimlerin –özel yaşamlarda rolleri her ne olursa olsun– politik tartışmaların kamusal forumunda yeri yoktur. Foucault, Rorty'nin politik tartışmaların sağlam bir uzlaşıyla (örneğin, liberal politik inançlar üzerinde uzlaşılmasıyla) başlaması gerektiği varsayımını inkâr edebilir, fakat kendisinin önceki estetik yazılarında büyük önem atfettiği ve daha fazla indirgenemez düzeydeki kişisel değerlerin politik açıdan uygun olmadıkları konusunda Rorty'nin haklı olduğunu kabul etmek zorundadır.

Eğer politik tartışmalar kuramsal çerçevelere oturmuyorsa, hangi otoriteye hitap ettiklerini sormak gerekir. Elbette, çoğu zaman değerlerin nihai anlamda savunulmasına ilişkin sorular sormaksızın da ilerleme gösterebiliriz; belirli hedeflerin nasıl elde edileceklerine yönelik olup olgulara dayanan sorular, paylaşılan yükümlülükler zemininde yer alırlar. Bu tür durumlarda, diyebiliriz ki, önümüzde köklü devrimden ziyade pragmatik reforma ilişkin konular durmaktadır. Ancak, Foucault yerleşik bir dizge içinde işleyen reform sorularının ayrılabilirliğini reddediyordu. 1981'de Didier Eribon'la François Mitterrand'ın sosyalist hükümetinin seçilmesini tartışırken, kendisinin yeni rejimin ilk hamlelerini anlayışla karşılamasının "bu hükümetle çalışmak olanaklı" ("So Is It Important to Think", EW III, 455) olabilir biçiminde düşündüğü anlamını taşıdığını ileri süren Eribon'a karşı çıkmaktaydı. Foucault "ya karşıt ya da taraf olma ikilemi"ni reddediyor ve (bir dizge içindeki) reformcu projelerin bile "eleştiri" (ve üstelik radikal eleştiri) gerektireceklerini dile getiriyordu; çünkü, reform adına layık olan her türlü reformun, reformun olanaksız

olduğunu söyleyen düşünce biçimlerini sorgulaması gerekir. Bundan ötürü de "erişilemez bir radikallik" ile "gerçeklik karşısında gerekli tavizler" arasında bir seçim yapamayız. Bunun yerine, "derin dönüşüm [reform] çalışması sürekli [devrimsel] bir eleştirinin açık ve daima fırtınalı havasında yapılabilir" (EW III, 457).

Fakat bu konum, mevcut rejimlerin temel eleştirilerinin neyi temel aldıkları sorusunu daha da kalıcı hale getirir, çünkü, Foucault'ya göre, bu tür bir eleştiri yalnızca devrimsel ayaklanmanın özel anlarının değil, politik yaşamın değişmez bir değeri olmalıdır. Foucault'nun bu konuya verdiği yanıtı onun İran devrimine yönelik tartışmalı görüşlerinde bulabiliriz; Foucault ilk başlarda İran devrimine yakınlık sergileyerek birçoklarının huzurunu kaçırmıştı. Fakat Foucault'nun yakınlık sergilediği unsur ayaklanma eyleminin kendisiydi: "tek bir bireyin, bir grubun, bir azınlığın, ya da topluca bir halkın 'artık boyun eğmeyeceğim' deme ve adil olmadığını düşündüğü bir otorite karşısında kendi yaşamını riske atma güdüsü" ("Useless to Revolt?", EW III, 449). Foucault'ya göre, bu tür bir eylem "indirgenemez" türdendir, hatta "tarih ve onun upuzun nedenler zincirinden" bir "kaçış"tır. "Boyun eğme zorunda kalmanın kesinliği karşısında ölüm riskini tercih etme" kararı hakların savunulmasında "son nokta"yı gösterir: "aslında, 'doğal haklar'dan daha somut ve yaşantıya daha yakın bir hak" (EW III, 449).

Fakat, içimizdeki felsefeci şunu soracaktır: bu ayaklanma iradesinin statüsü nedir? Hiç kuşku yok ki, özgürlüğün olası bedeli olarak ölümün kabullenilişinde bir tür otantiklik bulunmaktadır; fakat, Foucault'nun belirttiği gibi, "insan ayaklanırken haklı mıdır değil midir?" En azından bu

tartışmada yanıt vermekten kaçınır: "Bırakalım bu soru yanıtsız kalsın. İnsanlar ayaklanırlar; bu bir gerçek (...) Bir etik sorunu mu? Muhtemeldir. Bir gerçeklik sorunu olduğu ise kuşku götürmez." Söylemeye istekli olduğu tek şey ise ancak bu tür bir ayaklanma yoluyla "öznellik (büyük insanlarınki değil, herhangi bir kişininki) tarihe geçirilir" (EW III, 452), insan yaşamları yalnızca biyolojik bir evrim konusu olmaktan çıkıp gerçek anlamda tarihsel nitelik kazanır; bir entelektüel olarak kendisine düşen de "bir tekillik ayaklandığında, erkin evrensel olanı çiğnediği anda uzlaşmaz hale geldiğinde saygılı olmak"tır (EW III, 453).

Pek de tatmin edici bir yanıt olmadığını söyleyebiliriz, özellikle de söz konusu devrimin doğrudan insanların taşlanarak ve kafaları kesilerek öldürüldükleri bir zorba yönetime yol açtığını anımsarsak. Foucault İran devriminin daha en baştan kendi acımasızlığının tohumlarını içerdiğini kabul eder: "İslam'ı bir kez daha büyük bir uygarlık yapmaya yönelik büyük umut ve şiddetli yabancı düşmanlığı biçimleri." Ancak, "kendi ölümlerine koşanlar için bir anlam taşıyan tinselliğin sofu bir ruhban sınıfının kanlı yönetimiyle ortak bir yönü yoktur" (EW III, 451). Fakat devrim ruhu ölenler ile hayatta kalıp zalimlik yapanlarda eşit düzeylerde değil miydi? Ve olaylar başka türlü gelişmiş olsaydı, bugün şehit kabul edilenlerin zalim ruhban sınıfı üyelerine dönüşeceklerini düşünmek için her türden neden mevcut değil mi? Yeni bir zulme dönüşeceğine inanmak için her türlü nedenimiz varken, devrimlere nasıl "saygılı" olabiliriz? Foucault "insan dün Savak'ın işkencelerine karşıyken bugün kesilen ellere karşı olduğunda" (EW III, 452) bunda bir tutarsızlık bulunmadığını söyler. İyi de, kendisi-

nin de eşit ölçüde nefret uyandıracağını bile bile, sırf Savak'a muhalefet etti diye bir harekete ne diye saygı gösterelim?

Başka yerlerde, direnişin ya da ayaklanmanın meşru hedefleri olan uygulamaları ya da durumları nitelendirmek için Foucault "katlanılmaz" kategorisini kullanır. Bu da bizim bazı ayaklanma örneklerini ahlaksal açıdan uygun (çünkü katlanılmaz olana karşı çıkılmaktadır) ve diğerlerini de uygun olmayan biçiminde değerlendirmemizi sağlama avantajına sahiptir. Foucault'nun İran devrimine duyduğu "saygı" onun içini tam olarak bilemeyeceği ve görünürse içten bir girişim gibi görünen bir örneği yargılamadaki isteksizliğini yansıtıyor olabilir. Büyük olasılıkla, kendi kültürü içindeki hareketler konusunda daha farklı davranırdı, çünkü karşı çıkılan şeyin katlanılmaz olup olmadığına kadar verebilecek bir konumda olurdu. Ama, hiç kuşku yok ki, bu türden bir yargıyı da politik ya da diğer türden bir etik çerçevenin kuramsal kategorilerinin bir sonucu olarak değil, indirgenemez bir varsayım olarak görürdü. Sonuçta, bir durumu doğrudan yaşayanların yargısından başka bir otorite de olamaz.

IV. Bölüm

ARKEOLOJİ

Ben profesyonel bir tarihçi değilim;
hiç kimse kusursuz değildir.[1]

Foucault genellikle bir felsefeci, toplumsal kuramcı ya da kültür eleştirmeni olarak değerlendirilir; oysa, aslında, *The History of Madness*'tan *History of Sexuality*'ye kadar kitaplarının neredeyse tümü tarih üzerineydi ve Collège de France kürsüsü için bir unvan belirlemesini istediğinde yaptığı seçim "Düşünce Dizgeleri Tarihi Profesörü" olmuştu. Yine de, Foucault kendi tarihsel çalışmalarını fikirler tarihine ilişkin standart çalışmalardan oldukça farklı görmekte ve onu apayrı terimlerle nitelendirmekteydi – önceleri düşünce "arkeoloji"si olarak, ardından "soybilim" olarak.

1) Foucault'nun 27 Ekim 1982'de Vermont Üniversitesi'nde söylediği bir söz. Allan Megill, "The Reception of Foucault by Historians", Journal of the History of Ideas", 48 (1987), 177 içinde.

Foucault'nun bir düşünce arkeolojisi fikri, dilin yalnızca onu kullanan kişilerin fikirlerini ifade etmenin bir gereci olmayıp, aynı zamanda kendi başına bir düşünce kaynağı olduğu biçimindeki modernist yazınsal görüşle yakından ilişkilidir. Ancak, buradaki amaç, sınırları aşma ya da geri çekilme yoluyla dilin kendisinin "konuşması" için bir alan oluşturmak değildir. Bunun yerine, Foucault, herhangi bir alanın herhangi bir döneminde insanların nasıl düşünebildikleri konusunda kalıcı kısıtlamalar olduğu gerçeğiyle işe başlar. Elbette, dilbilgisi ve mantığın biçimsel kısıtlamaları her zaman mevcuttur; bu kısıtlamalar belirli formülleştirmeleri anlamsız ya da mantıkdışı (kendi kendisiyle çelişir türden) oldukları gerekçesiyle dışlamaktadır. Fakat düşünce arkeoloğunu ilgilendiren şey, örneğin, gök cisimlerinin daireler halinde dönmeyebileceklerini ya da yere özgü malzemelerden yapılmış olabileceklerini yüzyıllar boyunca "düşünülemez" yapan kısıtlamalar setidir. Bu türden kısıtlamalar bize aptalca görünmekte: bu tür şeylerin en azından olanaklı olabileceğini neden göremediler? Fakat, Foucault'nun görüşüne göre, her bir düşünce biçimi kendi içinde kurallar saklar (bu kurallar onlara uyan kişiler tarafından bile formülleştirilemeyebilir) ve bu kurallar da özdeksel açıdan düşüncenin erimini kısıtlar. Eğer bu kuralları ortaya çıkarabilirsek, rastlantısal gibi görünen bir kısıtlamanın aslında bu kurallar tarafından tanımlanan çerçeve dahilinde nasıl da anlamlı hale geldiğini görebiliriz. Dahası, Foucault'ya göre, bizim düşüncelerimiz de bu türden kurallar tarafından yönetilmektedir; bu nedenle, geçmişin düşünceleri bize nasıl keyfî gelmekteyse, bizim düşüncelerimiz de gelecekte o kadar keyfî görünecektir.

Foucault'nun görüşü, bu çözümleme düzeyinin –belirli bir dönem içinde düşünme eylemini gerçekleştiren bireylerin denetimi dışında olanın çözümlenme düzeyinin– insanların düşüncelerindeki kısıtlılıkları anlamanın anahtarı olduğudur. Bu nedenle, "fikirler tarihi" –yani bilim insanlarının, felsefecilerin ve benzerlerinin zihinlerinden bilinçli olarak neler geçtiği– bu kişilerin düşüncelerinin bağlamını oluşturan altyapılardan daha az önemlidir. Bizi asıl ilgilendiren, örneğin, Hume ya da Darwin'den ziyade, Hume ya da Darwin'i olanaklı kılanın ne olduğudur. Bu da Foucault'nun ünlü "öznenin sorunsalı" kavramının temelini oluşturur. Foucault bireysel bilinçliliğin gerçekliliğini ya da üstün etik önemini reddediyor değildir. Ama, ona göre, bireylerin içinde etkinlik gösterdikleri kavramsal çevre bu bireyleri farkında olamadıkları yollardan belirlemekte ve sınırlamaktadır.

Arkeolojinin yanı sıra, Foucault'nun yeni entelektüel girişiminin akla yatkın iki benzetmesi daha bulunmaktadır: jeoloji ve psikanaliz. Jeoloji benzetmesini Sartre önermişti ve Foucault da önerdiği türden bir tarihsel yaklaşım tarafından ortaya çıkarılmamış "tortul katmanlar"dan (AK, 3) söz ederken bu terimi kullanır. Fakat bu benzetme bizlerin, tıpkı jeologlar gibi, aslında düşüncenin altında yatan yapılara erişip "kendi gözlerimizle" görebileceğimizi düşünme yanılgısına kapılmasına neden olabilir; oysa, bizim erişebildiğimiz yalnızca yüzeysel etkilerdir (dilin belirli kullanımları) ve bunlardan da bir şekilde derinlerde nelerin yattığı çıkarımında bulunabiliriz. Foucault'nun kendisinin vurguladığı psikanaliz benzetmesi ise, doğru bir biçimde, derinlerde yatan yapıları bilinçaltının parçası olarak ve

ancak ve ancak farkında olduğumuz dilsel olayların çözümlemesi yoluyla keşfedilebilecek türden sunmaktadır. Fakat, psikanalizin aksine, Foucault'nun tarihi yorumlayıcı değildir; yani daha derin anlamını ortaya çıkarmak amacıyla duyduklarımızı ve okuduklarımızı *yorumlamaya* çalışmaz. Metinlerle ilgilenir ama onları belgeler olarak değil, arkeologların yaptığı gibi, anıtlar olarak ele alır (AK, 7). Diğer bir deyişle, bilgi arkeologları Descartes'ın *Meditations* adlı eserinin ne anlam taşıdığını (yani Descartes'ın hangi fikirleri ifade etmeye çalıştığını) sormazlar. Bunun yerine, Descartes'ın –ve aynı döneme ait, ünlü olan ya da olmayan diğer birçok yazarın– yazdıklarını içinde düşündükleri ve yazdıkları dizgenin genel yapısına kanıtlar olarak kullanırlar. Bir kez daha arkeoloji benzetmesini kullanırsak, ilgilenilen şey, incelenmekte olan nesne (metin) değil, metnin kazılıp çıkarıldığı alanın bütünsel yerleşimidir.

Nasıl ki modernist avangard yazarsız yazmayı amaçladıysa, Foucault'nun arkeolojisi de bireysel öznenin olmadığı tarihi amaçlar. Çoğu zaman dile getirilenin aksine, bu, öznenin tarihten tamamen dışlanması anlamını taşımaz. Foucault ne de olsa *bizim* tarihimizden söz etmektedir. Fakat, arkeoloji bizim tarihimizi gerçekleştirdiğimiz sahnenin –aynı zamanda senaryonun büyük bölümünün– bizim düşüncelerimizden ve eylemlerinden bağımsız olarak oluşturulduğunu vurgulamaktadır. Bu da onu zaman içinde devinim gösteren bireysel özneleri anlatan geleneksel tarihten ayırır. Fikirlerin standart tarihi –özellikle– felsefecilerin, bilim insanlarının ve diğer düşünürlerin anahtar kavramları ve kuramları nasıl geliştirip kendilerini izleyenlere aktardıklarını anlatır. Foucault bu türden "özne merkezli" anlatım-

ları dışlamasa da bu anlatımların karakteristik saptırmalara yatkın olduklarına dikkatleri çeker. Bu anlatımlar tarihi, bir ya da birden fazla kişinin bakış açısından anlatıldığı için, bilinçliliğin sürekliliğini ve hedefe yönelmiş biçimini üstlenmiş bir öykü, bir anlatım olarak ele alırlar. Böylece, tarih, insanları ilgilendiren konulardan oluşan bir plana oturan, insanlar açısından anlamlı bir sonuca doğru ilerleyen bir roman haline gelir. Bu tür bir anlatımın yüzeysel bir geçerliliği bulunmaktadır; ancak, tarihin görünürdeki sürekliliğinin ve bir amaca yönelik yapısının insan tarihinin öncelikle o tarihi yaşayanların deneyimleri ve amaçları tarafından güdülendiği biçimindeki yanlış varsayımdan kaynaklanabiliyor olabileceğini göz ardı etmektedir. Arkeoloji, yaşamlarımıza uyarladığımız süreklilik ve yönü maskeleyebilecek, bilinçlilik dışındaki unsurları tanıtır.

Foucault'nun görüşünü örneklemek için, görkemi günümüze kadar uzanan, adım adım gelişmenin öyküsünü anlatan ve bol bol kötüye kullanılmış olan, "Whig tarzı" tarih yaklaşımlarını ele alalım. ("Whig Tarzı" terimi Lord Macaulay'in ünlü *History of England*'ını yayan Whig Parti ideolojisi için kullanılır.) 20. yüzyıl tarihçileri geçmişin tek amaç olarak bizlere doğru sürekli bir ilerleme biçiminde yorumlanması saflığını alaya alsalar bile, kendi alternatifleri de tipik olarak geçmiş bir zamanın öyküsünü kendi kavrayışları ve ilgi alanları açısından anlatmak –bir tür "onlara o sırada nasıl göründü" anlatımı– olmaktadır. Fakat neden, örneğin, Elizabeth dönemi insanının kendi tarihleri konusundaki perspektifleri Lord Macaulay'inki karşısında ayrıcalıklı olsun; ve neden bu ikisinden biri, örneğin, tarihleri üze-

rinde Elizabeth çağı insanlarının düşünebildikleri herhangi bir şeyden çok daha büyük etkiler bırakmış olabilecek biyolojik, meteorolojik ya da coğrafi unsurların perspektifi karşısında ayrıcalıklı olsun? Bu, aslında, Fransız *Annales* tarihyazımı ekolünün (adını yayımladıkları dergiden almıştır) yaklaşımıydı ve Foucault da Annales ekolünün düşünce tarihi yöntembilimini genişletmeye yönelik kendi çabaları üzerinde kafa yorduğu *The Archaeology of Knowledge* adlı eserinin girişinde bu ekolden çok olumlu biçimde söz eder.

Bu türden bir genişletmenin tutarsız olduğu itirazında bulunabiliriz, çünkü, belli ki, Elizabeth çağı insanlarının düşündükleri şey kendi düşüncelerinin tarihi açısından belirleyiciydi. Fakat Foucault da işte bu su götürmez gerçeği sorgulamaktadır. Arkeolog, "Elizabeth çağı insanlarının düşündükleri"nin büyük bölümünün –"bilinçli bir biçimde hangi fikirlerin farkında oldukları" anlamında– onların bilinçlerinin oldukça dışında yer almış unsurların oldukça uzak sonuçları olabileceğini ileri sürmektedir. Öte yandan, Foucault, Marksçılık ya da tarihsel materyalizmin diğer biçimlerinde görüldüğü gibi, harici toplumsal ya da ekonomik güçler yoluyla fikirleri açıklama amacını gütmez. Onun amacı, daha ziyade, insan düşüncesinin *içsel* bir açıklamasını sunabilmek ve bunu da bu düşüncenin bilinç içeriğine ayrıcalıklı bir konum vermeksizin gerçekleştirmektir – düşünen kişiye ayrıcalıklı bir rolün verilmediği düşünce, yazara ayrıcalıklı bir rolün verilmediği yazmaya koşuttur. Ve, modernist yazın alanında, bu projenin anahtarı, onu kullananlardan bağımsız bir yapı olarak algılanan dildir. Bu da Foucault'nun projesinin anlaşılmasında yardımcı olacak bir diğer benzetmeyi ortaya çıkarır – Chomsky'nin dilin "derin

yapı"sını ortaya koymaya çalışan dilbilimine benzer. Fakat Foucault biçimsel (sözdizimsel ya da anlamsal) yapılarla değil, söylenilen ve düşünülen özdeksel içeriği sınırlandıran yapılarla ilgilenmektedir.

Düşünceyi "kısıtlama" kavramı düşünce arkeoloji için disiplinlerarası son bir benzerlik önerir: Kant'ın felsefesinden beridir karakteristik nitelik taşıyan, kavramlarımız ve deneyimimizin "olasılık koşulları"nı belirleme çabası. Kant bu koşulları "aşkınsal" olarak adlandırdı, çünkü söz konusu koşullar ne görgül (yani insan yaşamının rastlantısal tarihinin bir sonucu) ne de aşkındır (yani bizlere dışarıdan empoze edilen gerekli sınırlılıkların bir sonucu). Bunun yerine, bizim mutlak düzeyde bilen kişiler olarak edindiğimiz konum düşünüldüğünde, bunlar bizim bir dünyaya ilişkin deneyimlere sahip olabilmemiz için gerekli koşullardır. Kant'ın görüşüne göre, deneyim olasılığı üzerindeki aşkınsal koşullar, örneğin, bizim nesneleri uzam ve zaman içinde var olan nesneler ve nedensel yasalara tabi özdekler biçiminde algılamamızı gerektirir. Bu tür koşullar deneyim öncesinde yer aldığı için Kant bunlara "önsel" der (bizim deneyimlerimizden türetilen "artçıl" gerçeklerin karşıtı olarak).

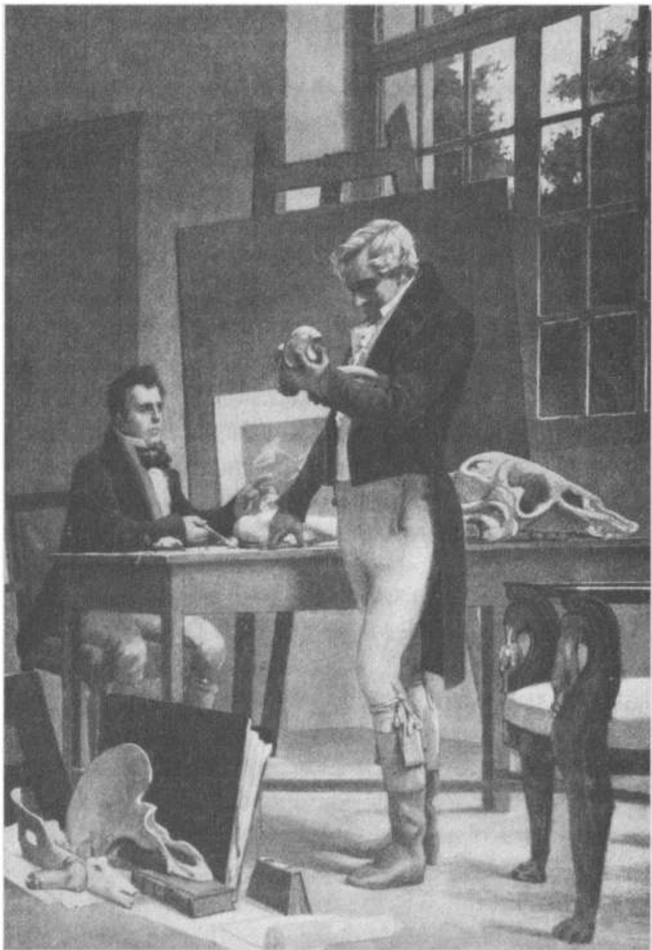
Arkeolojik projesini bazen Kant'ın dilinde nitelendiren Foucault, bu projenin belirli bir dönemde düşünce için "olasılık koşulları"nı aradığını söylemektedir (OT, xxii). Ancak, Kant'a göre, bu tür koşullar evrensel açıdan uygulanabilir, tüm olası deneyimler açısından gerekli sınırlılıklardır; oysa, Foucault'ya göre, o anki tarihsel duruma bağlı olmalarının yanı sıra, zamana ve bizim bilgi alanımıza göre de değişkenlik gösterirler. Hiç değişmeyen varlıklar kavramı

18. yüzyılda yaşam bilgisi için gerekli bir koşuldu, ama 21. yüzyılda değil. Sonuçta, Foucault'nun ifadesine göre, arkeoloji Kant'ın keşfettiğini ileri sürdüğü zamandışı, mutlak özsel gerçeklere değil, yalnızca bağıntılılaştırılmış "tarihsel özseller"e yol açar. Bu derin bir farktır, çünkü Kant'ın evrensel gereklilik savları onun aşkınsal projesinin doğal bilim ve tarih gibi görgül çalışmaların yöntemlerinin ötesinde yöntemleri harekete geçirmesini gerektiriyordu; bunlar aşkınsal tartışmanın tamamen felsefi bir önsel yöntemini gerektirmekteydi. Foucault, Kant'ın terimlerini kullanıyor olabilir, ama onun projesi tarihyazımının görgül yöntemlerinin elindekilerin ötesinde hiçbir şey aramaz.

Foucault'nun arkeolojisi bilim tarihindeki yerleşik fikirlere karşı bazı çarpıcı karşı çıkışlara yol açar. Örneğin, yaygın bir görüşe göre, Lamarck, Darwin'in evrime ilişkin görüşlerini önceden dile getirmişti; oysa, Cuvier türlerin uzun bir sürede gerçekleşen aşamalı değişiklikler sonrasında ortaya çıktıkları görüşüne kesinlikle karşıydı. *The Order of the Things* adlı eserinde, Foucault, Lamarck'ın türlerin zaman içinde (edinilmiş niteliklerin kalıtı yoluyla) ortaya çıkışlarından söz ettiğini, Cuvier'nin kuramının ise türlerin kesinkes yerleşik olduklarını belirttiğini kabul eder. Fakat, Foucault'nun görüşüne göre, birbiriyle çelişen bu görüşler daha temel bir ayrılığı gözlerden gizlemektedir. Lamarck genel bir arkeolojik çerçeve (Foucault'nun terimiyle bir "bilgi") dahilinde çalışır ve bu çerçeve de Klasik Çağ (kabaca, 1650'den 1800'e kadar geçen sürede Avrupa, özellikle de Fransa) ile ilişkilidir. Foucault'nun çözümlemesine göre, Klasik bilginin Doğa görüşünde zamanın önemli hiçbir rolü yoktur. Tüm olası canlı türleri tarihsel gelişme-

lerden tamamen bağımsız olarak önceden belirlenmiştir ve cins ile türlerin tamamen zamandışı tabloları halinde ifade edilebilirler. Cins ve türlerin zaman içinde ortaya çıkışlarının tüm olasılıkları aynı anda gerçekleştirmesi gerekmese de, bunların ortaya çıkış sınırlamasının cins ve türlere ilişkin tablolarca belirlenen zamandışı türden ilişkilere kesinkes uyması gerekir. Lamarck birbirini izleyecek bu türden bir ortaya çıkış sürecini gözünde canlandırabilseydi de farklı zamanlarda var olan türlerdeki farklılıkları üreten tarihsel nedenler hakkında hiçbir fikri yoktu (ve olamazdı da).

Kabul etmek gerekir ki, Cuvier aslında bütün türlerin başlangıçtan beridir var olduklarını ve bu nedenle de tarihsel nedenler tarafından üretilmediklerini ileri sürdü. Fakat, Lamarck'ın aksine, Cuvier, modern bilgi (1800'den itibaren egemen olan dönem) içinde çalışmaktaydı ve bu dönem, Klasik bilginin tam aksine, yaşam biçimlerini temelde tarihsel varlıklar olarak görmekte ve bu nedenle de bu yaşam biçimlerinin tarihsel, evrimsel nedenler yoluyla oluşmaları olasılığına olanak tanımaktaydı. Bu nedenle de, Cuvier, gerçekte nelerin olduğu konusunda Darwin'le ancak yüzeysel düzeyde çelişkiye düşmekteydi. Darwin'le benzer sözel formüller kullanmasına karşın, Lamarck daha derin bir düzeyde bir türün ne olduğu konusunda fikir ayrılığı içindedir. 18. yüzyılın ortası ile 19. yüzyılın ortası arasında canlılara ilişkin anlayışta Avrupa'da temel bir değişiklik yaşandı; Lamarck bu ayrımın bir tarafındayken Cuvier ile Darwin de diğer tarafındaydı. Standart türden fikirler bu tarihsel temel noktayı gözden kaçırır, çünkü bu tarih yalnızca birey düşünürlerin kuramlarına dikkatini verip bu



6. Georges Cuvier hayvan fosillerini incelemekte; Chartran'ın tablosundan bir ayrıntı.

kuramların önemini kavramak için gereken temeldeki arkeolojik çerçeveleri göz ardı eder.

Bir tarihyazım yöntemi olarak arkeoloji konusunda, Foucault, *The Archaeology of Knowledge*'da ayrıntılı formülleştirmeler sağlar; ancak, bu yöntem daha önceleri, 1960'larda yazılmış üç tarih eseri içinde aşamalı olarak geliştirildi: *The History of Madness*, *The Birth of the Clinic* ve *The Order of Things*. Belirli tarihsel sorunları ele alma çabasıyla bir araya getirildiği için, genel bir görüngübilimsel niteliğinin ikna ediciliğinden ziyade tarihsel sonuçlarıyla değerlendirilmesi daha iyi olur.

Akademisyen tarihçiler tarafından da çok ciddi değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin, Andrew Scull "pek çok Anglo-Amerikan uzmanın vardığı sonuca, yani, [*The History of Madness*] kışkırtıcı ve hayran edici ölçüde iyi yazılmış bir düzyazı, ama aynı zamanda da akademik açıdan en sallantılı temele oturmakta olan ve gerçekler ve yorum açısından da hatalarla dolu" türünden haklı bir sonuca varır.

Tarihçilerin Foucault'nun tarihinde karşılaştıkları zorlukları, *The History of Madness*'ta yer alan temel savlardan birini inceleyelim: 17. yüzyılın ortalarında hapsetme (delileri özel bakımevlerinde halkın genelinden tecrit etme) uygulaması büyük önem kazandı ve özellikle de Klasikçağ'ın deliliği aklın reddedilmesi olarak görüp akılcıl bir toplumda delilere yer olmadığını savunmasıyla bağlantılıydı. 2002 yılındaki ölümüne kadar İngilizce konuşulan dünyada delilik konusunda öncü tarihçi kabul edilen Roy Porter, İngiltere'nin belli bölgelerinde delilere yönelik tutumu ele alan çalışmaların gösterdiğine göre, "Akıl hastaları genellikle yerel kilisenin denetiminde, ailelerinin sorumluluğu altın-

da serbest kalmaktaydı," demektedir. Delilerden bazıları kapatılsa da, bunların sayısı çok azdı: belki 5.000 kadar ve bu sayı 19. yüzyılın başlarında bile 10.000'den fazla değildi. Kapatılma, Porter'a göre, daha çok 19. yüzyıla özgü bir olguydu; Klasikçağ'da "delilerin dışlanmasındaki artış yavaş yavaş oldu, yerel düzeydeydi ve dizgeli değildi" ("Foucault's Great Confinement", 48).

Ancak, dikkat edilirse, Porter'ın eleştirisi tam da Foucault'nun arkeolojisinin temel ilgi alanını oluşturmayan bireysel inanç ve eylemlere dayanmaktadır. Foucault çeşitli ülkelerdeki insanların neler düşündüğü ya da yaptığı hakkında görgül genellemelerde bulunmaktadır; Foucault, hiç kuşkusuz, çok değişik nitelikler sergileyen inanç ve uygulamaların ardındaki genel düşünce tarzını (bilgiyi) yapılandırmaya çalışmaktadır. Genel kabul gördüğü tanıma göre, bir bilginin, düşünceleri bu bilgi tarafından kısıtlananların gerçek inanç ve eylemlerine yansıması gerekir. Fakat genel bir düşünce yapısı ile belirli inançlar ve eylemler arasında basit bir bağıntı yoktur. Psikanaliz bana benim bilinçaltımda kadınlardan nefret ettiğimi söylerse, annemi her hafta aradığımı ve yıldönümlerini de asla unutmadığımı söylemem onun görüşünü etkilemez. Kadınlara karşı, davranışımın belirli paradigma durumlarında su yüzüne çıkan bir nefret beslediğim yine de doğru olabilir.

Benzer biçimde, kapatılma –farklı zamanlarda, farklı bölgelerde, boyutu ne olursa olsun– deliliğe ilişkin apayrı bir Klasik düşünce tarzını temsil edebilir. Fakat genel bir yorumsal hipotez olarak sınanması gerekir; yani, geniş bir veri bütüncesinden bütünsel bir anlam çıkarma ve yeni sorgulama biçimleri önerme konusunda ne kadar verimli

olduğu açısından değerlendirilmelidir. Tek bir karşıt örnekle karşı çıkılabilecek görgül bir genelleme –"bütün inekler siyahtır" gibi– olarak yorumlanmamalıdır.

Son olarak, arkeolojinin, Foucault'nun bir önceki bölümde ele aldığımız çalışmasının politik yönelimiyle bir ilişkisi olup olmadığını sorabiliriz. Arkeolojinin, soyut dilsel yapılara yaptığı vurguyla, Foucault'nun eserlerinde ancak 1970'lerde, soybilim yöntemini geliştirmesiyle belirgin hale gelen politik erkin gerçeklikleriyle çok az ilişkisi olduğu söylenebilir. Ancak, arkeoloji kendi politik (ve etik) yetkisinden yoksun değildir. Bu yetkinlik, kendi düşünce biçimlerimizde bulduğumuz gerekliliğe karşı çıkan alternatif düşünce biçimlerini sunma yeteneğinden kaynaklanır. Burada, Foucault'nun arkeolojik çözümlemelerinin asla bizim kültürümüzden büyük ölçüde farklı kültürlere yönelik olmaması önemlidir. *The Order of Thing*'e Borges'ten alınma ünlü bir sınıflandırmayla, mitsel bir "Çin Ansiklopedisi"nde hayvanların sınıflandırmasıyla başlar ("imparatora ait", "mumyalanmış", (...) "sokak köpekleri", "mevcut sınıflandırılmaya dahil", (...) "sayısız", "sineğe benzemekten çok uzak olanlar"). Bu alıntı arkeoloji çok farklı bir düşünce biçimi sunduğunda verdiğimiz tepkiyi çok iyi örneklemektedir: "*böyle* düşünmenin kesin olanaksızlığı" (OT, xv). Fakat, Foucault'nun arkeolojileri, gerçekten de, bu türden zorluklar sergileseler bile, bunlar erişilemez mesafedeki Çin'den değil, kendi Batı kültürümüzün nispeten yakın zamanlara ait geçmişinden alınmadır: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki Avrupa'dan.

Şu halde, arkeoloji bizler açısından görünürde "olanaksız" olan ama çok yakın tarihlerdeki entelektüel atalarımız

açısından hiç de öyle olmayan düşünce biçimlerini göstermektedir. Örneğin, bizler deliliği bir "zihinsel hastalık" olarak görmenin hiçbir alternatifi olmadığına inanırız; oysa, Foucault'nun arkeolojisi göstermektedir ki, henüz yaklaşık 200 yıl önce modern bilimsel dünyanın "babaları" sayılan Descartes ve Leibniz gibi insanlar deliliği tamamen farklı bir biçimde algılamaktaydı. Bu tür bir örneğin taşıdığı rahatsız edici bir anlam da bizim kavram ve inançlarımızın temelindeki çerçevenin bizim ona atfettiğimiz kaçınılmazlığı taşımıyor olabileceğidir. Bu kavramlar etik ve politik anlamlarla yüklü kavramlar (örneğin, sırasıyla Foucault'nun üç arkeolojik çalışmasını oluşturan delilere, tıp uygulamaları dizgemize yönelik tutumumuz) olduğunda, arkeoloji, belli ki, dilsel soyutlamaların yansız bir betimlemesinden ibaret değildir.

V. Bölüm

SOYBİLİM

Ben yalnızca Nietzsche yanlısıyım.[1]

Foucault'nun kullandığı biçimiyle soybilim terimi onun Nietzsche ile bağlantısını gösterdiği için, ilk olarak Foucault'nun "Nietzsche yanlısı" olmakla neyi kastettiğini anlamamız gerekir:

> İnsanların sırf Hegel ve Mallarmé konusunda yazılanlarla aynı türden yorumları üretmek için [Nietzsche] incelemelerinden bıktım. Kendim, beğendiğim yazarları kullanmayı tercih ederim. Nietzsche'ninki gibi bir düşünceye tek geçerli övgü onu kullanmak, deforme etmek, inleyip protesto etmesini sağlamaktır. Ve eğer yorumcular o zaman da benim Nietzsche'ye sadakat ya da sadakatsizlik ettiğimi söylerlerse, bunun kesinlikle hiçbir önemi yok.
>
> (P/K, "Prison Talk", 53-4)

1) Foucault ile yapılan "The Return of Morality" başlıklı bir mülakattan, PPC, 251 içinde.

Bu net ifadeye karşın, Foucault yorumcuları genellikle onun soybilim kavramının Nietzsche'ninkine çok benzediğini ve özellikle de Foucault'nun Nietzsche'nin kavramına ilişkin "Nietzsche, Genealogy, History" içindeki çözümlemesinin soybilimin tarihsel bir yöntembilim olarak ne anlam taşıdığı hakkındaki görüşlerinin kesin ifadesini içerdiğini varsaymaktadır.

Fakat bu makale Foucault'nun École Normale'deki öğretmeni Jean Hyppolite için oluşturulan bir anma kitabı için kaleme alındı ve, zarif bir alçakgönüllülükle, Foucault'nun hiç kuşkusuz eski ustası için sık sık kaleme aldığı tarzda, titiz bir *explication de texte*[2] biçiminde oluşturuldu. Makale titiz bir biçimde Nietzsche'nin soybilim görüşünü özetlerse de, Foucault'nun kendi sesiyle bu görüşün geçerliliği konusunda yaptığı yorumlar enderdir. Bu nedenle de –birçok eleştirmen ve yorumcunun aksine– Foucault'nun kendisinin bu makalede yer alan her formülleştirmeyi onayladığını varsayamayız. Bazı açılardan Foucault'nun sunduğu konumun ona ait olmadığı ortadadır. Örneğin, Nietzsche'nin öznelerin duyguları ve amaçlarını (akademisyenlerin rekabetleri, yöneten sınıfın icatları, "Nietzsche, Genealogy, History", EW II, 371) düşünce tarihinin temel makineleri olarak görmesine katılmaz; Nietzsche'nin 19. yüzyıldaki yozlaşmanın ırksal karışmadan kaynaklandığı savına da katılmaz (EW II, 384).

Dahası, daha sonra ele alacağım gibi, Foucault'nun tarihsel yöntem ya da başka konulardaki genel kuramsallaştırmalarının belirli bir amaca hizmet eden gereçlerden ötesini içerdiğini düşünmek de risklidir. Zaten *The Archaeology of*

2) Metin açıklaması.

Knowledge'da sunulan ayrıntılı retrospektif yöntembilimsel çözümleme için de hiçbir soybilimsel karşılık bulunmamaktadır. Bu nedenle de soybilime Foucault'nun dağınık ve kimi zaman tutarsız yöntembilimsel ifadeleri yoluyla değil, tarihsel uygulaması yoluyla yaklaşmak daha anlamlıdır. Bu yaklaşımı benimsediğimizde, gözümüze çarpan ilk nokta, Foucault'nun yazılarında –hapishane tarihini ele aldığı *Discipline and Punish*– soybilimsel kurama ilişkin tek bir sabit kullanımın bulunmadığıdır. *History of Sexuality*'nin ilk cildi genellikle bir diğer soybilimsel çalışma olarak anılırsa da, bunun aslında asla yazılmayan bir seri soybilimsel çalışmaya yalnızca bir girişten ibaret olduğunu unutmamamız gerekir; kitap tamamlansaydı bu kitapların neye benzeyecekleri konusunda yalnızca birkaç taslak sunmaktadır. Ayrıca, Foucault'nun kendisi de, bazen, eskiden cinselliği konu alan son iki kitabına soybilimler olarak değinir; ancak, göreceğimiz gibi, bu yorum, kitapların tarihsel çözümleme biçimlerinden ziyade, etik amaçlarıyla ilişkili çok zayıflatılmış bir anlamda geçerli olabilir.

O halde, *Discipline and Punish* içindeki tarihsel yöntembilim nedir? Dikkat etmemiz gereken ilk şey yöntembilimin hâlâ önemli ölçüde arkeolojik olduğudur. Örneğin, Foucault hapse atma biçimindeki modern cezalandırma tekniğini *The Archaeology of Knowledge*'da belirlediği dört temel arkeolojik çözümlemeye göre sunar. Hapsetme eylemi suçluları yeni bir *nesneler* sınıfı haline getirir; bu sınıfı cezai karaktere özgü *kavramlar* temsil eder; dahası, çeşitli *otorite biçimleri* (yargıca, şartlı tahliye kuruluna, suçbilimcilere ait biçimleri) ile alternatif *stratejik eylem yollarını* (örneğin mahkûmlara yönelik davranışta tek başına kapatılma-

nın ve çalışmanın farklı kullanım yollarını) birbirinden ayırır. Ancak, burada bu dört arkeolojik temel kavram yalnızca dile değil, aynı zamanda dilsel ifadelerin ötesine geçerek nesneler üzerinde fiziksel değişiklikler gerçekleştiren uygulamalara da uygulanır. *Discipline and Punish*, bu nedenle, yalnızca dünyayı tanımak için kullandığımız (arkeoloji tarafından çözümlenmiş) dille değil, aynı zamanda dünyayı değiştiren erkle ilgilenmektedir.

Her ne kadar arkeoloji, dilsel olsun ya da olmasın, bir uygulamanın temelinde yatan kavramsal dizgeyi betimleme konusunda oldukça başarılı olsa da, bir uygulamanın etkilerinin betimlenmesi için uygun değildir. Arkeoloji nedensel, artsüremli bir yöntem olmayıp yapısal, eşsüremli bir çözümleme biçimidir. Foucault bu sınırlılığı *The Order of Things*'in İngilizce çevirisi için yazdığı Önsöz'de tartışır ve kendisini düşünce dizgelerinin bir *betimlemesi* ile sınırlandırdığını ve bir dizgeden diğerine değişiklikleri *açıklama* çabası göstermediğini belirtir. "Geleneksel açıklamalar –zamanın özü, çeşitli türden teknolojik ya da toplumsal etkiler– çoğu zaman beni etkili olmaktan ziyade büyüsel olmalarıyla etkilemiştir." Ancak, Foucault'nun bu noktada sunabilecek hiçbir alternatif açıklama biçimi bulunmamaktadır ve "sunma konusunda, itiraf etmeliyim ki, yetersiz kalacağım bir çözümü empoze etmek (...) mantıklı olmazdı" diye düşünür. "Sonuç olarak, nedenler sorununu bir kenara bıraktım; bunun yerine kendimi dönüşümlerin kendilerini betimlemekle sınırlamayı uygun gördüm, çünkü eğer günün birinde bilimsel değişim ve görüngübilimsel çözümlemeye ilişkin bir kuram oluşturulursa bunun kaçınılmaz bir adım olacağını düşündüm" (OT, xiii).

Discipline and Punish'i yazdığı dönemde, Foucault, arkeolojiyi tamamlayacak uygun bir nedensel açıklama yöntemi olarak değerlendirdiği şeye sahipti. Buna da soybilim demekteydi: "Bu kitabın (...) mevcut bilimsel-yasal kompleksin bir soybilimi olması amaçlanmaktadır." (DP, 23) *The Order of Things*'i yazdığından beri neler keşfetmişti?

İlk keşif, düşüncedeki değişikliklerin düşüncenin ürünleri olmadığıydı. Bu da Foucault'nun daha önceleri "zamanın özü"nü ve kolektif bilinçaltı gibi benzer, Hegel'i taklit eden tarihsel açıklama biçimlerini reddedişine denk düşer. Fakat Foucault tarihçilerin teknolojik ya da toplumsal etkiler biçimindeki standart özdeksel açıklama biçimlerinden de memnun değildi. Bunlar tipik olarak müphem ve genel nedenlerdir –matbaanın icat edilmesi, burjuva sınıfının yükselişi gibi– ve bunlar tarihi demokrasi ve laiklik gibi kendilerine denk düşecek düzeyde müphem ve genel hedeflere doğru ilerleyen bir yapı olarak gördükleri ölçüde açıklayıcı bir güce sahiptir. Foucault bu türden hedeflere odaklanan büyük erekbilimsel anlatımlar konusunda kuşkucuydu ve bunlar yerine ufukta hiçbir bütünsel sonucun görünmediği, birbirlerinden bağımsız olarak hareket eden birçok "küçük" nedene dayanan açıklamalar önerdi. Böyle bir yaklaşımda, örneğin, "matbaanın icadı"nı değil, çok geniş ve birbirinden tamamen farklı toplumsal, ekonomik ve politik etkilere sahip gazetelerin ve dergilerin üretimi ve dağıtımında çok kapsamlı gelişmeleri (yeni basın türlerini, rapor etme biçimlerini, kâğıt üretme yöntemlerini, abonelik planlarını ve benzerlerini) tartışabiliriz. Ya da, Foucault'nun kendisinden bir örneği ele alacak olursak, *Discipline and Punish*'te, Foucault, diğer birçok şeyin yanı sıra,

yeni bir tüfek türünün icadının, hastanelerdeki mekânın daha etkili yollarla kullanımının ve çocuklara yazma zevkinin aşılanması yöntemlerindeki değişikliklerin radikal düzeyde yeni bir toplumsal denetim dizgesinin oluşumuna bilmeden de olsa nasıl katkı sağladığını gösterir.

Son bir keşif: bu çok çeşitli ve özel nedenlerin hedefi insan bedenidir. Tarihimizi yönlendiren güçler düşüncelerimiz, toplumsal kurumlarımız ve hatta çevremiz üzerinde bedenlerimiz üzerinde olduğu kadar fazla durmamaktadır. Bu nedenle, örneğin, 18. yüzyılda cezalandırma bedene yönelik şiddetli saldırılardan oluşur: dağlamak, uzuvları kesmek, idam; oysa, 19. yüzyılda cezalandırma görünürde daha yumuşak ama bir o kadar fiziksel hapsetme, bir arada tutma ve zorla çalıştırma biçimlerini alır. Mahkûmlar "yumuşak başlı bedenler" üretmek için tasarlanmış çok ayrıntılı yapılara maruz kalırlar. Şu halde, Foucault'nun anladığı tarzda bir soybilim özdeksel, çoklu ve somut bir tarihsel nedensel açıklamadır.

Peki, o halde, Nietzsche yanlısı mıdır? Nietzsche (Foucault gibi) soybilim konusunda programa ilişkin –ve tümü de birbiriyle pek tutarlı olmayan– birçok ifadede bulunur; bunlar arasında Foucault'nun uygulamasının ana unsurlarına denk düşen parçalar da bulunabilir. Örneğin, Nietzsche soybilimden söz ederken bir fikir ya da uygulamaya ilişkin *Hernuft*'un (soy ya da kalıt) izini sürme terimini kullanır ve bu da Foucault'nun bedene yaptığı vurguyla ilişkilidir. Benzer şekilde, Nietzsche, soybilimi idealist yerine natüralist olarak sunar ve özellikle de ahlaklılığı küçük "rastlantısal" nedenlerden gelişmiş rastlantısal bir olgu olarak açıklamaktan söz eder. Ancak, aslında, Nietzsche'nin üzerinde



7. Nietzsche (sağda) dostları Lou Salomé ve Paul Rée ile, Luzern, Mayıs 1882.

en çok çalışılmış soybilimi (*The Genealogy of Morality*) bile Foucault'nun *Discipline and Punish* içinde ele aldığı projeden çok farklıdır. Her şeyden önce, Nietzsche'nin çabalarında Foucault'nun kitabındaki akademik düzey ve belgelerle desteklenen ayrıntılar yer almaz. Nietzsche'nin çalışması ciddi arşiv çalışmasının bir sonucu değildir – "ağır, kılı kırk yaran, sabırla belgelendirilmiştir" ("Nietzsche, Genealogy, History", EW II, 369); daha çok, engin bilgiye sahip bir amatörün oturduğu yerden gerçekleştirdiği çıkarımlardan oluşur. Daha da önemlisi, Nietzsche'nin soybilimi Foucault'nun beden tarihiyle çok az ilişkisi olan psikolojik nedenlere (güçlünün gururu ve ihtirası, zayıfın eziklik duygusu, din adamlarının kötü niyetli zekâları) dayanır. Foucault genellikle Nietzsche'nin Sokrates tarzı zayıflığı ve Aziz Paul tarzı garezi temel soybilimsel nedenler olarak tanımlamasına herhangi bir koşut önermez. Dahası, Nietzsche'ye göre ahlaklılıktan ne anlıyorsak onun temel kaynağını oluşturan Hıristiyanlık küresel ve bütünsel bir neden olarak durur ve bir "yaşamdan sonra yaşam" uğruna bu dünyadan vazgeçilmesinde acımasızca ısrar eder. Tarihsel yöntembilimler olarak Nietzsche ile Foucault'nun soybilimleri birbirinden oldukça farklıdır.

Yine de, Foucault tek bir temel açıdan tamamen Nietzsche yanlısıdır: soybilimini uygulamak için kullandığı eleştirel kararlılık. Nietzsche bizim en çok değer verdiğimiz kurumların tümünün "insana özgü, gereğinden fazla insana özgü" olduğunu göstermek için soybilimi kullandı. Foucault'nun soybilimleri de benzer şekilde bir toplumun kendi kendisini anlama sürecine karışan biçimsel anlamları ve değerlendirmeleri –bunların gerçek kökenlerini gözler önü-

ne sererek– yapıçözüme uğratmaktadır. "Tarihsel başlangıçlar yalındır: bir kumrunun adımları gibi alçakgönüllü ya da sakınımlı olmaları yönünden değil, alay edici ve ironi yüklü olmaları, her türden geçici bağlılığı yok etmeleri yönünden." (EW II, 372) Bir soybilim sağlamak var olmaya ve bizler açısından değer taşımaya devam eden şeyleri doğuran rastlantıları, küçük sapmaları –ya da, tam aksine, eksiksiz sapmaları–, hataları, sahte övgüleri ve hatalı hesaplamaları tanımlamak"tır (EW II, 374). Bu alıntılar Foucault'nun Nietzsche'yi açıkladığı yerler olsa bile, bu kez Foucault'nun kendisi adına da konuşmaktadırlar.

Soybilimin bu biçimde eleştirel kullanımının genetik bir yanlış mantığa kapıldığını, bir şeyin yalın kökeninden yola çıkarak değerden yoksun oluşunu tartıştığını düşünebiliriz. Diyelim ki, Nietzsche ahlaklılık "nefret edilesi, dar görüşlü sonuçlardır; *pudenda origo*dan [utanılası köken] (*Dawn*, #102; EW II, 370 içinde değinilmekte) kaynaklanır" derken haklıdır. Bu, ahlaklılığın hiçbir otoriteye sahip olmadığını nasıl kanıtlar? Ya da neden, yine Nietzsche'nin görüşüne göre, bizim "daha alt" hayvanlardan evrimleşmiş olmamız insanlığın değerini ortadan kaldırsın? "İlahi yollardan doğduğunu göstererek insanın egemenliği duygusunu canlandırmayı istedik; artık o yoldan gitmek yasak, çünkü girişinde bir maymun dikiliyor." (*Dawn*, #49; EW II, 372 içinde değinilmekte.)

Fakat kökenler konusunu ortaya atan soybilimci değildir. Bu, örneğin, Sina Dağı'nda Tanrı tarafından Musa'ya verildikleri için On Emir'in ahlaksal değer taşıdığı söylendiğinde ya da kadınların ikincil öneme sahip oldukları çünkü biyolojik doğalarının bunu gerektirdiği söylendiğinde ger-

çekleşmektedir. Evrim gerçeği insanlık onurunu çürütmezse de, yukarıda Nietzsche'den yapılan alıntının da gösterdiği gibi, bu onurun temelinde bizim doğrudan Tanrı tarafından yaratılmamızın yattığı savının çürütülmesine yardımcı olabilir. Soybilimsel eleştiri, yerleşik otoriteleri kökenlerine dayanarak destekleme çabalarına yönelik olduğu sürece, genetik yanlışlardan uzak duracaktır. Soybilimin bu biçimde anlaşılması, Foucault'nun gerekli olduğu söylenen şeyin rastlantısal olduğunu ortaya koyduğu savıyla ima edilir. Burada (ilahi irade, insan doğası ya da aşkınsal olasılık koşulları yoluyla savunulan) gerçeklilik uygulamaların ve kurumların kendi imtiyazlı kökenlerine dayanılarak haklı çıkarılması çabalarını içeren genel kategoridir.

Foucault soybilimin değer-yönlendirme yönünü, onun bir "şu anın tarihi" (DP, 30-31) olduğunu söyleyerek özetler. Bu iki anlamda böyledir. Birincisi, tarihin konusu bizler üzerinde otorite savında bulunan mevcut kurallar, uygulamalar ya da kurumların kökenleridir. İkincisi, temel amaç geçmişi kendi başına ya da sırf kendi için anlamak değil, şu anı özellikle otoritenin haklılığı kanıtlanamayan savları çürütmek amacıyla anlamak ve değerlendirmektir. Şu anın tarihi görüşünü savunan biri olarak, Foucault, Nietzsche'nin yanında durmaktadır – tarihsel yöntemlerinin anı olduğu savı Nietzsche'nin kendi deneyimini "çarpıtma"sına ve "onun inleyip protesto etmesine" neden olmasına karşın.

Foucault'nun soybiliminin Nietzsche'yi kesinlikle akla getirdiği bir alan daha bulunmakta: bilgi ile erk arasında yakın bir bağ olduğu savı. Bu sav Foucault'nun düşüncedeki değişikliklerin düşüncenin kendisinden kaynaklanmadığı, düşünceler değiştiğinde bunun nedenlerinin bireylerin

davranışını denetleyen toplumsal güçler olduğu biçimindeki temel anlayışını geliştirir. Özellikle de, Foucault'nun bilgiye yönelik arkeolojik görüşü açısından, erk bilgimizin temelinde yatan temel arkeolojik çerçeveleri (bilgiler ya da düzensiz oluşumlar) dönüştürür. Bu noktada, Foucault, bilgiyi erke indirgeme aşırılığı (yani, "A p'yi bilir"in "toplumsal güçler A'yı p'yi kabul etmeye zorlar" ile bir tutulmasını) ile bilgi ve erkin temelde birbirlerinden bağımsız oldukları aşırılığı (yani, "A p'yi bilir"in "A"nın p'yi kabul edişinin bütün toplumsal güçlerden bağımsız olduğunu ima ettiği biçimindeki Ütopik savı) arasındaki bir konumda yer almaktadır. Bilmek basitçe erk tarafından etkilenmek değildir; Foucault'nun bir keresinde erk ve bilgi konusunda söylediği gibi, "onların ilişkileri sorununu ortaya atıyor olmam gerçeği net bir biçimde kanıtlamaktadır ki ben onları *birbirleriyle denk tutmuyorum*" ("Critical Theory/Intellectual History", 43). Öte yandan, bilmek, erk ilişkilerinden tamamen kaçmayı içermez.

Dahası, Foucault, erkin olumlu bir bilgisel role sahip olduğunu, bilgiyi kısıtlama ya da ortadan kaldırmakla kalmayıp aynı zamanda da onu ürettiğini ileri sürer. Örneğin, klasik ekonomi kapitalizm olmaksızın var olamayacak apayrı bir bilgi bütününü –kökeninden kaynaklanan bariz sınırlılıklarına karşın– başarmış kapitalist sosyo-ekonomik dizgenin bir ürünüdür. (AK, 186). Ayrıca, bilgi, kendisinin ortaya çıkmasını sağlayan erk yapıları üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olabilir. Örneğin, belirli bir bilgi bütününe (örneğin bir halkın tarihine) dayanarak kendi meşruluklarını ileri süren yönetimler bu gerçekler temel alınarak sorgulanabilirler. İsrail'de gerçekleştirilen ve ilk Yahudi ulu-

su konusunda İncil'de yer alan savları destekleyebilecek ya da çürütebilecek biçimde yorumlanabilecek yeni arkeolojik bulguların politik önemini bir düşünün.

Bilgi ile erkin yakından bağlantılı oldukları görüşü Nietzsche'nin "erk iradesi"[3] biçimindeki tuhaf ve tartışmalı kavramını anımsatır; Nietzsche bu kavramı saf, nesnel bilgiyi ifade etme savındaki düşünce dizgelerinin (örneğin Platon felsefesinin, Hıristiyan tanrıbiliminin) kaynağı olarak sunar. Bazen Nietzsche'nin erk iradesi kavramının bağlamını oluşturan metafiziksel kuramlaştırmaya Foucault hiçbir yakınlık hissetmiyordu. Fakat kendilerini yansız kanıt ve tartışmanın gücüyle bütünleşmiş olarak gösteren bilimler, dinler ve diğer bilişsel otoritelerin ardındaki erki arama konusunda Nietzsche'nin tekniğinden belli ki etkilenmişti ve onu kullandı.

Foucault'nun erkin gerçek bilgiyi üretebileceği düşüncesini Nietzsche'ye borçlu olduğu ise o kadar net değildir. "Nietzsche, Genealogy, History", en azından, Nietzsche'nin soybiliminin yalnızca olumsuz sonuçlarını dikkate alır. Foucault'nun yorumuna göre, Nietzsche açısından erk daima şiddettir. İnsanlar kurallar dizgeleri (toplumsal ve, belki de, aynı zamanda da bilgisel) oluştururlar, ama bunlar yalnızca şiddete dayalı hakimiyet için birer gereçtir:

> İnsanlık bir savaştan diğerine aşamalı olarak ilerleme kaydederek hukuk düzeninin nihayet savaş halinin yerini aldığı evrensel karşılıklılık durumuna erişiyor değildir; insanlık

3) Nietzsche'nin 1901'de yayımlanan son büyük eserinden: The Will to Power / Der Wille zur Macht. (ç.n.)

şiddet eylemlerinin her birini bir kurallar dizgesine oturtur ve böylece bir hakimiyetten diğerine ilerler.

Her türlü bilgi dizgesinin gerekli bir parçası olan yorum, Foucault'nun Nietzsche'si açısından, "bir kurallar dizgesinin bir yönü empoze etmek, onu yeni bir iradeye uyarlamak, yeni bir oyuna zorla katılmasını sağlamak için şiddetli ya da gizli bir biçimde mal edilmesi"dir (EW II, 378). Kendisini şiddet ve hakimiyet yoluyla ifade eden erkin bilgiyi nasıl üretebileceğini görmek zordur.

Öte yandan, erkin bilgiyi üretebileceğini inandırıcı olmaktan uzak bulabiliriz. Bu türden bir kuşku Foucault'nun nesnel, göreceleştirilmemiş gerçeğe hiç pay bırakmadığı biçimindeki ısrarcı savın (bu bazen eleştiri bazen de beğeni olarak sunulmaktadır) temelinde yatmaktadır. Eğer, bu görüşe göre, benim inandığım her şey toplumumun erk yapıları tarafından belirleniyorsa, benim inançlarımdan herhangi birinin bu toplumun standartlarına göreli olma dışında geçerlilik taşımaları nasıl olabilir? Ve, Foucault'yu nesnel gerçeğin modası geçmiş ve baskı kavramlarını bertaraf ettiği için öven bazıları olsa da, bu tür bir konumun kendi savunduklarını çürütür nitelikte olduğu konusu eleştirmenlerce daha fazla dile getirilmektedir. Eğer bütün inançlar yalnızca içinden türedikleri erk dizgesine bağıntılı haldeyken geçerliyse, o halde, Foucault'nun görelilik yanlısı savlarının kendileri en iyi olasılıkla yalnızca bu sınırlandırılmış geçerliliğe sahip olacaktır. Eğer bizler Foucault'nun ait olduğu erk rejiminin aynısına maruz kalmaktaysak, muhtemelen onun konumunu zaten kabul ederiz. Eğer kalmamaktaysak, bizim için hiçbir geçerliliği yok demektir.

Fakat erkin gerçek bilgiyi üretemeyeceğini neden düşünelim? Elbette, beyin yıkama gibi bildik durumlarda erk ilişkileri tarafından inancın nedensel olarak üretilmesi bilgi olasılığını etkisiz hale getirmektedir. Eğer beni –uykudan ve duyusal yönlendirmeden mahrum bırakarak– Parti'nin amaçlarının iyi olduğuna inanmaya zorladıysanız, bu durumda benim bunu bilmekte olduğum söylenemez – gerçek olsa bile. Fakat bu, gerçek bilgiyi üretebilecek hiçbir yetiştirme ve rehberliğin (buna eğitim demekteyiz) var olmadığı anlamına gelmez. Çocuklara matematiksel, tarihsel ve ahlaksal bilginin ilkeleri bu şekilde tanıtılmaktadır. Bizler büyüdükçe, bize öğretilmiş olanın belirli bir miktarı düşünceye dayalı değerlendirmelere maruz kalır, fakat kesin olan şu ki, inandıklarımızın büyük bölümü toplumsal koşullandırmanın sonucu olarak kalmayı sürdürür. Bu tür örnekler, elbette, bireylerin bilinçli bilgileri (Foucault'nun terimiyle *connaissance*) düzeyindedir; oysa, Foucault bilginin temelinde yatan arkeolojik yapılarla (*savoir*) ilgilenmektedir. Fakat her iki durumda da prensip aynıdır: bilişsel bir durumun erkin bir etkisi olması gerçeği onu bilgi dünyasından dışlamaz. Erk ile bilgi mantıksal olarak birbiriyle uyumludur.

Bu genel savunma konusunda ne düşünüyor olursak olalım, Foucault'nun buna gerçekten de gereksinim duyduğu net değildir. Sonuçta, Foucault radikal görelilik ile kuşkuculuğa yol açacak kuramsal genelleme türüyle ilgilenmez. Ara sıra gerçekleşen savunmasız, evrensel savlara karşın, Foucault yalnızca bölgesel kuşkuculuğa bağlıdır – küresel kuşkuculuğa değil. Onun projesi bilişsel otoriteye yönelik olarak gerçekleştirilen oldukça özel savları sorgulamaktır:

kabaca, psikologlar ve toplumbilimciler tarafından yapılmış olanları (ve üstelik bu türden savların tümünü de değil). Matematik, fizik, kimya ve biyolojinin büyük bölümü gibi daha birçok alanla belli ki hiçbir sorunu yoktur. Bu nedenle, Foucault'nun soybilimlerinin, bilişsel otorite karşısında belirli disiplinler tarafından gerçekleştirilen savlardan neden kuşku duymamız gerektiğine ilişkin nedenleri sunması gerekir – bu türden savlardan kuşku duymanın nedenlerini değil. Psikiyatri ya da suçbilimde bir şeylerin özellikle yanlış gittiğini ve onu bir "kuşkulu disiplin" haline getirdiğini göstermeleri gerekir. Kısa süre sonra göreceğimiz gibi, onlar da zaten bunu gerçekleştirirler.

VI. Bölüm

MASKELİ FELSEFECİ

Ben çok felsefi değilim.

[Benim yazdıklarım] uzun ve öneri niteliğinde bir felsefi alıştırmanın kayıtlarıdır.[1]

Kimlik açısından belirlenmesi zor bir kişi olan Foucault kendisinin bir felsefeci olduğunun belirtilmesine bazen izin verirken bazen de bunu inkâr eder. "Felsefeciler"in görüşlerin sunan bir mülakat serisine katılmaya karar verdiğinde, kendisini "maskeli felsefeci" olarak tanıtarak kimliğinin açıklanmamasında ısrar etmişti ("The Masked Philosopher", EW I, 321-8).

Bürokratlar Foucault'nun bir felsefeci olduğundan oldukça emindi. Bu alanda ileri düzeyde dereceler aldı (bunlar arasında, en yüksek düzeydeki unvan olan devlet dokto-

1) Her iki alıntı da "Philosophie et psychologie"den, DE I, 438 ve UP, 9.

rası da vardı) ve çeşitli felsefe bölümlerinde profesördü. Peki, o halde, Foucault'nun –ve bizim– kararsızlığının nedeni ne?

"X bir felsefeci midir?" sorusuna ilginç bir yanıt bulmak için uygun bir bağlama sahip olmamız gerekir; bu bağlam da felsefi etkinliğin paradigma örnekleri tarafından kolaylıkla sağlanmakta. Sokrates'in baldıran zehrini içmesi, Diogenes'in elinde lambasıyla arayışa çıkması, Descartes'ın odasında derin düşüncelere dalması bağlamında Foucault bir felsefeci midir? Bizim zamanımızda bu paradigma, felsefeyi otonom bir kuramsal girişim olarak yapılandıran Kant'tır: eskiler için yaşamlarında rehberlik edecek bir bilgelik olarak değil, Ortaçağ insanları için tanrıbilime yönelik bir araç olarak değil, hatta Descartes ve diğer modern çağ öncesi insanları için dünyanın yeni bir bilimsel açıklaması olarak da değil. Kant'ta –en azından üç büyük eleştirinin yazarı olan Kant'ta– felsefe kendi hedefleri, yöntemleri ve sorgulama alanıyla fizik ve matematik gibi diğer disiplinlerin yanında akademik bir disiplin olarak yerini alır. Bunun sonucunda, felsefe çok iyi eğitimli ama profesyonel olmayanların bile erişemeyeceği teknik uzmanlık gerektiren bir konu haline geldi. Örneğin, Lord Macaulay Platon, Descartes ya da Hume konusunda hiçbir sorun yaşamasa da Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı eserini (Richard Rorty'nin söylediği gibi, felsefeci olan herkesin okumuş olması gereken bir kitap) kesinlikle okuyamadığından şikâyet etmekteydi.

O halde, Foucault'nun modern, Kant tarzı bir felsefeci olup olmadığını sormamız daha iyi olur. Bürokratların ölçütleri bize en azından onun bu anlamda bir felsefeci olarak eğitildiğini ve belgelendirildiğini söylemekte. Fakat

onun çalışması gerçekten de modern (Kant tarzı) felsefi projeye katkı sağladı mı?

Burada, Foucault'nun ölümünden bir yıl önce (1984) yayımlanan "What is Enlightenment?" başlıklı bir makalesindeki Kant ve modern felsefeye ilişkin görüşlerine bakabiliriz. Tipik olarak, Foucault kendisine ölçüt olarak Kant'ın "temel" eserlerini –örneğin üç eleştirisini– değil, Kant'ın da "Was ist Aufklärung?"[2] başlığını koyduğu "belki de küçük bir eser"i (EW II, 303) alır. Foucault bu makaleye modern felsefenin Kant'ın "aydınlanma nedir?" sorusuna yanıt çabası olarak tanımlanabileceği görüşüyle başlar.

Fakat bu soru ne anlam taşımaktadır? Aydınlanma tamamen modern, insanı geleneksel otoritelerin –entelektüel, dinsel ve politik otoritelerin– empoze ettiği sınırlamalardan kurtarmak için aklın kullanımına yönelmiş bir hareketti. Makalesinde, Kant, aydınlanmanın amacının "olgunlaşmamışlık hali"mizden kurtulmamız olduğunu ve bunun da başkalarının otoritesini kabul etmek yerine kendimiz için düşünmeye (*sapere aude*) cesaret etmekle gerçekleşeceğini yazar. Foucault, Kant'ın üç örneğini özetler: "bir kitap bizim anlayışımızın yerini aldığında, ruhsal yönetici bilincimizin yerini aldığında ve bir doktor bizim yerimize diyetimizin ne olacağına karar verdiğinde 'olgunlaşmamışlık hali' içindeyizdir" (EW III, 305).

Kendimiz için düşünmek akıl yürütmek demektir: "Kant, aslında, aydınlanmayı insanlığın kendisini herhangi bir otoriteye maruz bırakmadan aklını kullanmaya başlayacağı an olarak betimler." Kant aklın eleştirisine ilişkin

2) "What is Enlightenment?" / "Aydınlanma Nedir?"



8. Immanuel Kant.

kendi felsefi projesini aydınlanmanın gerekli bir önkoşulu olarak anlamaktadır: "İşte tam bu noktada eleştiri gereklidir, çünkü onun rolü aklın kullanımının meşru olacağı koşulları tanımlamaktır." (EW III, 308) Yani, aklın uygun bir biçimde kullanılmasını sınırlandıran koşullardır bunlar. Örneğin, Kant kuramsal aklın evrenin kökeni ya da ruhun ölümsüzlüğü gibi "sınır düzeydeki sorular"a meşru bir biçimde uygulanamayacağını ileri sürmekteydi.

Fakat, Foucault'nun Kant'ın aydınlanma tartışmasında farklı ve önemli gördüğü şey, onun aklın eleştirisinin ayrıntıları değil, "kendi girişiminin çağdaş konumu" (EW III, 309) üzerinde düşünüyor olmasıdır. Çağdaş felsefenin tarihin genel şemasına (örneğin, yepyeni ve parlak bir geleceğin müjdecisi olarak ya da altın çağdan çıkışın habercisi olarak) nasıl uyduğu sorusu da değildir. Soru, basitçe, bizim mevcut felsefe etkinliğimizi daha önce yapılanlardan farklı kılanın ne olduğudur. Bu, Foucault'ya göre, yeni ve önemli bir gelişmedir: felsefeyi uzun süredir var olan sorulara değil, bizim şu anki konumumuzda farklı olanın ne olduğu sorusuna odaklamaktır.

Peki, o halde, bizim şu anki konumumuzda farklı olan nedir? Bu soruya yanıt vermek için, Foucault, tartışmasını Kant'ın aydınlanmaya ilişkin görüşlerinden Baudelaire'in moderniteye ilişkin görüşlerine çevirir. Bir bakıma, bu yalnızca yeni bir terminolojiye –aydınlanma modern çağın apayrı bir niteliğidir– ve yeni bir örneğe –Kant'ın ahlak ve politik perspektifi yerine Baudelaire'in estetiğine– doğru yapılan bir hamledir. Ama, aslında, bu konu değişikliği Foucault'nun bizim durumumuz ile Kant'ın durumu arasında bazı önemli farklılıklar olarak gördüğü şeyleri yansıtmak-

tadır. Bizim (Baudelaire'in) modernitemiz Kant'ın aydınlanmasından sonra tarihsel bir gelişmedir; fakat onu büyük ölçüde dönüştürmüş olan bir gelişme. Buna göre de, nasıl ki Kant ("Was ist Aufklärung?" içinde) bu durumun kendisinden öncekilerin durumundan nasıl farklı olduğunu sormaktaysa, Foucault da kendi durumunun Kant'ın durumundan nasıl farklı olduğunu sormaktadır.

Başlangıç olarak, Kant'ın, akıl eleştirisinin insan deneyiminin ve düşüncesinin sınırlarını belirleyen gerekli ve evrensel (aşkınsal) gerçekleri keşfettiği biçimindeki görüşünü izleyemeyiz. Foucault'nun yorumuna göre, Baudelaire'in modernitesi mevcut anda "ebedi düzeyde" değerli bir şeyler bulan ve aynı zamanda da onu "yok ederek değil, fakat olduğu biçimde kavrayarak" dönüştürmeye çabalayan bir tutumdur. "Baudelaire'in modernitesi, neyin gerçek olduğuna yönelik aşırı ilginin karşısına bu gerçekliğe aynı anda hem saygı duyan hem de onu çiğneyen bir özgürlük uygulamasının çıkarıldığı bir alıştırmadır" (EW III, 311). Bu noktada, örneğin Courbet'nin onu aynı anda hem koruyan hem de dönüştüren sıradan an kullanımının kesinliğini düşünmemiz gerekir. Dahası, bu modern dönüşüm projesi her şeyin ötesinde ben için geçerlidir:

> Modern olmak kendini geçen anların değişkenliği içinde kabullenmek değildir; modern olmak kendini karmaşık ve zor bir karışıklığın nesnesi olarak görmektir. (...) Baudelaire'e göre, modern insan kendisini, kendi gizemlerini ve gizli gerçeklerini keşfetmek üzere yola çıkan insan değildir: kendisini icat etmeye çalışan insandır.
>
> (EW III, 311)

Foucault belli ki, Baudelaire'in modernite tablosunun tüm ayrıntılarını kabul etmemektedir; örneğin, kişinin kendi kendisini dönüştürmesinin züppe birinin doğal olmayan zarafetiyle gerçekleşmesi düşüncesini ya da modern projenin politik ya da toplumsal açıdan değil de yalnızca estetik açıdan sürdürülür olduğu savını. Fakat, Foucault, modernitenin bir genel "niteliğini" kabul eder ve bu niteliğin herhangi bir doktrin dizisinden değil, tarihsel dönemimize yönelik eleştirel tutumdan ya da yönelmeden oluştuğunu söyler. Dahası, bu yönelme, tıpkı Baudelaire'inki gibi, şu anki benin dönüşümüne yöneliktir.

Artık Foucault'nun Kant'ın felsefi projesiyle bağlantısına dönebiliriz. Foucault eleştirinin genel aydınlanma hedefini kabul ederse de onun kutupsallığını değiştirir:

> Eleştiri aslında sınırlarımızın çözümlenmesi ve üzerinde düşünülmesinden oluşur. Ama eğer Kant'ın sorusu bilginin [*connaissance*] hangi sınırları terk ettiğini bilme [*savoir*] sorusuysa, bana öyle geliyor ki, günümüzde eleştirel soru olumlu bir soruya dönüştürülmelidir: Bizlere evrensel, gerekli, zorunlu olarak sunulan şeyin içinde, tekil ve rastlantısal olup keyfi sınırlılıkların ürünü olan her ne var ise onun tarafından hangi alan işgal edilmektedir?
>
> (EW III, 315)

Bu anahtar nitelikte bölüm Foucault'nun kendi girişimine yönelik nihai kavrayışını bir felsefi eleştiri kavrayışı biçiminde formülleştirir. Kant'ın terimleriyle, *eleştirel*dir (bilgimizin boyutuna ve sınırlarına ilişkin varsayımları incelemektedir); fakat, Kant'ın kendi projesi gibi, *aşkınsal* de-

ğildir. Yani, dünyayı ve kendimizi yaşamak ve düşünmek için kullanmamız gerekien kategorileri belirleyen gerekli bilme koşullarını keşfetme savında bulunmaz. Bunun yerine, Foucault'nun eleştirisi, gereklilik savlarını, bunların yalnızca birer tarihsel rastlantı olduklarını göstermek yoluyla kökten yıkma düşüncesiyle inceler. Kendisine ait daha erken tarihli yöntembilimsel tartışmalara göndermede bulunarak, Foucault, kendi projesi için "aşkınsal değil", fakat "tasarımı açısından soybilimsel ve yöntemi açısından da arkeolojik" der. Projenin yöntemi "arkeolojik – aşkınsal değil; zira tüm bilginin [*connaissance*] ya da tüm olası ahlak eyleminin evrensel yapılarını tanımlamaya çalışmayıp bunun yerine onca tarihsel olay olarak düşündüklerimizi, söylediklerimizi ve yaptıklarımızı dile getiren söylem örneklerini ele almayı amaçlar" (EW III, 315). Benzer şekilde, Foucault'nun projesi soybilimseldir, çünkü "bizler için yapması ya da bilmesi olanaksız olan şey"i keşfetmek için değil, "olduğumuz, yaptığımız ya da düşündüğümüz şeyi artık olmama, yapmama ya da düşünmeme olasılığı"nı (EW III, 315-16) ortaya çıkarmak için çabalar.

Şu halde, modern felsefe görüşünü tanımlayan Kant yanlısı terimlerle, Foucault, felsefi projenin genel eleştirel yönelimini paylaştığı ölçüde bir felsefecidir. Fakat, Kant'ın –ve diğer pek çok modern felsefecinin– ilgisini çeken, düşüncenin, deneyimin ve eylemin üzerindeki gerekli koşulları sınırlandıran felsefi gerçekliğin apayrı alanıyla ilgilenmez. Örneğin, Foucault, özlere has görüngübilimsel sezgilerle ya da dilbilimsel çözümlemenin aradığı gerekli ve yeterli koşullarla ilgilenmez. Onu asıl ilgilendiren, sezgi ve çözümleme tarafından var olmadıklarını ileri sürülebile-

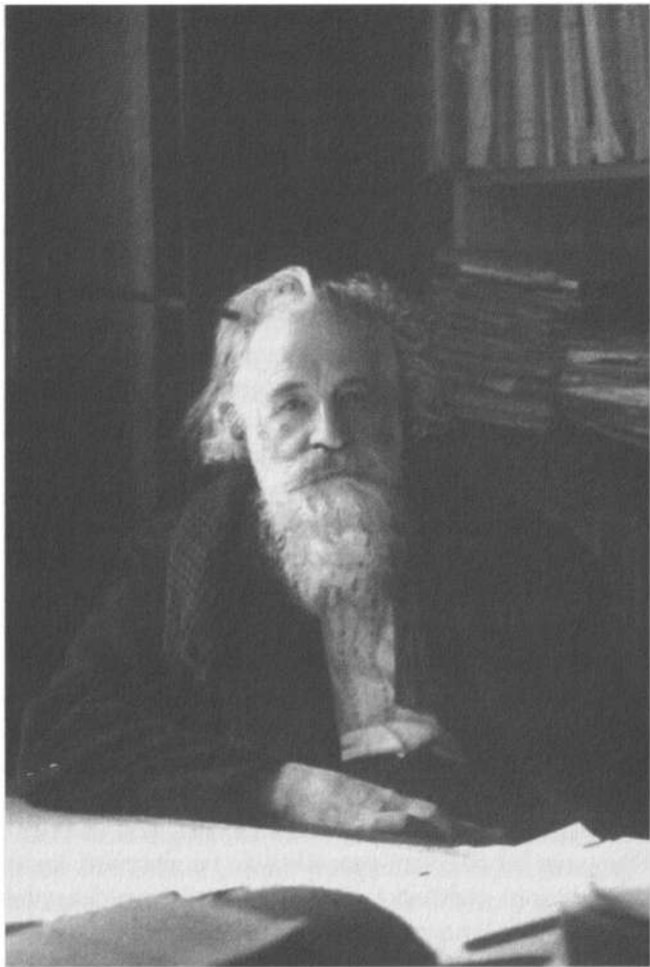
cek olan olasılıkları ortaya çıkarmaktır. Foucault'nun görüngübilimsel ya da dilbilimsel çözümlemenin gerçekten de gerekli, evrensel gerçekleri ortaya çıkarabileceğini inkâr etmeye gereksinim duyması için bir neden yoktur. Fakat onun felsefi projesi bu türden gerçeklere yönelik değil, gereklilikler biçiminde maskelenen rastlantısallıklara yöneliktir. Ayrıca, daha önce de gördüğümüz gibi, kullandığı yöntemler –arkeoloji ve soybilim– felsefi çözümleme açısından *önsel* yöntemler değil, tarihsel araştırma yöntemleridir. Kant'ın terimleriyle, Foucault yalnızca eleştiriye genel yaklaşımıyla bir felsefecidir; eleştirel projesine ilişkin özel anlayışı ya da bu projeyi sürdürme yöntemi açısından değil.

Bu nedenle, Foucault'nun bir felsefeci olmadığını kesin olarak ileri süremeyiz – Kant sonrasında felsefenin kendisinin kendi projesine yönelik sürekli bir eleştiriyi içermiş olması gerçeği bir yana. Bir çok durumda –Alman idealizminden çözümsel felsefeye kadar– girişimin özü büyük ölçüde Kant çizgisinde kaldı. Foucault, tıpkı Nietzsche gibi, bu eleştiriyi en aşırı noktaya kadar zorlamaktadır, çünkü felsefenin bir otonom gerçekler bütünü olma idealini reddeder. Ama eğer bu eleştirel yön devam eder ve sonuçta başarıya ulaşırsa, o zaman, Foucault yeni bir felsefe biçiminin kurucusu olarak taçlandırılabilir. "X bir felsefeci midir?" sorusuna verilen yanıtın felsefenin gelecek tarihine dayandığını düşünmek Foucault'yu kesinlikle rahatsız etmezdi.

Onu sınıflandırma konusunda ne tür bir karara varırsak varalım, hiç kuşku yok ki, Foucault bir felsefi bağlamdan gelmekteydi ve yazılarında da çoğu zaman felsefi konular etkilidir. Bu felsefi bağlamı az ve öz bir biçimde formülleştirmekteydi: "Ben gözleri önünde Marksçılık, görüngübilim ve varo-

luşçuluğun oluşturduğu bir ufuk uzanan ve o ufuk tarafından sınırlandırılmış öğrenciler kuşağından geliyorum." (RR, mülakat, 174) Foucault'nun Marksçılık konusunda çok çabuk yaşadığı hayal kırıklığını zaten gördük. Görüngübilim ve varoluşçuluk ile olan bağları daha kalıcı olduysa da, oldukça karmaşıktı. Husserl'in görüngübiliminin Fransız varoluşçular tarafından uyarlanmasına Sartre'la birlikte öncülük etmiş olan Merleau-Ponty'yle ve Hegel'in başlıca varoluşçu yorumlarının yazarı olan Jean Hyppolite'le birlikte öğrenim görmüştü. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* başlıklı eseri de, III. bölümde gördüğümüz gibi, Ludwig Binswanger'in Heidegger çizgisindeki varoluşçu psikiyatrisiyle (*Daseinanalysis*) yakından ilgilenen genç Foucault açısından çok önemliydi.

Foucault'nun varoluşçu görüngübilime ilk başlardaki bağlılığı ne olursa olsun, hiç kuşkusuz, kısa süre içinde görüngübilimsel betimlemenin öznel bakış açısının uygun olmadığına karar verdi. Fakat varoluşçu görüngübilimden ayrılışı pek de net değildir. Genel anlamda, hepsi de insan olgusunu görüngübilim tarafından betimlenen yasanmış deneyimler açısından değil de derinlerde yatan bilinçaltına özgü yapılar açısından açıklayan ve çok farklı biçimlerde gelişmiş kuramsal bakış açılarından oluşan "yapısalcılık" akımının ortaya çıkmasıyla birlikte görüngübilim 1960'larda düşüşe geçti. Örneğin, Saussure'ün dilbilimi, Lacan'ın psikanalizi, Roland Barthes'ın yazın eleştirisi, Claude Lévi-Strauss'un antropolojisi, Georges Dumézil'in eski dinlerin yapılarına yönelik karşılaştırmalı çalışmaları gerçekleşti. Foucault bir yapısalcı olduğunu her zaman inkâr etti ve kendisine sıradan medya tarafından yapısalcılığın yakıştırılmasıyla da daima alay etti. (*The Birth of the Clinic*'te yaklaşımını "yapısal-



9. Gaston Bachelard.

cı" olarak betimlemiş olsa da, daha sonraki basımlarda bu sözcüğü titizlikle silmişti.) Yapısalcılık tarihsel olmayan (artsüremli olmak yerine eşsüremli) bir yaklaşım olduğu için, Foucault protestosunda haklıydı. Fakat yapısalcı kuramlar ile Foucault'nun arkeolojisi arasında bariz yakınlıklar yer almaktadır (Dumézil'in çalışmalarının kendi üzerinde bıraktığı etkiyi özellikle vurguluyordu); ayrıca, görüngübilimin dil ve bilinçaltına yönelik açıklamalarının –yapısalcı açıklamalara oranla– yetersizliğinin bu akımın düşüşe geçmesinin iyi bir nedeni olduğunu belirtmekteydi.

Fakat Foucault'nun düşünce dizgesinde onu görüngübilimden uzaklaştıran daha belirgin özellikler de mevcuttu. Örneğin, avangard yazında yazarın ve psikolojik öznenin odak noktası olmayışının önemini vurgulamakta ve Nietzsche'yi okumasının (Nietzsche Fransa'da moda haline gelmeden çok önceleri, 1953 civarında, Bataille ve Blanchot'nun etkisiyle) özne merkezli felsefeden uzaklaşmasında önemli bir rol oynadığını söylemekteydi (mülakat, "Structuralism and Poststructuralism", EW II, 439). Ancak, en önemli unsur, Foucault'nun Fransız tarihi ve bilim felsefesiyle, özellikle de bu felsefenin Foucault'nun deliliğin tarihi konulu tezinin resmi yöneticisi olan Georges Canguilhem tarafından uygulanan biçimiyle olan bağlantısıydı.

Foucault'nun kendi anlatımına göre, Canguilhem (Sorbonne'daki selefi Gaston Bachelard'ın yanı sıra) görüngübilime net bir alternatif sunmaktaydı; bu alternatif, insan düşüncesinin güdüleyici gücü olarak yaşanmış deneyimi değil, kavramların mantığını vurgulamaktaydı. Canguilhem'in öğrencileri –Foucault kendisini bu öğrencilerden biri kabul etmekteydi– görüngübilimin "deneyim felsefesi"

kavramını reddedip bunun yerine Canguilhem'in "kavram felsefesi" kavramını getirmekteydi. Canguilhem'in kavramlara ilişkin tarih çalışmaları Foucault'nun 1960'lardaki arkeolojileri için önemli modellerdi. Yıllar sonra, Canguilhem konulu bir denemede ("Life: Experience and Science", EW II, 465-78) özne merkezli görüngübilimsel *vécu* (yaşanmış deneyim) yerine, deneyimin biyolojik bir biçimde kavranışının anahatlarını vermekteydi.

Fakat, en azından Foucault'nun kendisi açısından, Bachelard ve Canguilhem'in geleneği görüngübilimin felsefi bir eleştirisinden ziyade, görüngübilime yöntembilimsel bir alternatif sağladı. Bu tür bir eleştiri açısından, Foucault'nun *The Order of Things* içinde modern düşünceyi nasıl ele aldığına dönmemiz gerekir. Bu kitabın nihai amacı modern sosyal bilimlerin temelinde yatan arkeolojik çerçeveyi (bilgiyi) anlamaktı; fakat, Foucault bu çerçeveye Kant'la özellikle bağlantılı olan "insan" felsefi kavramı tarafından hükmedildiğini düşündüğü için gerçekleştirdiği tartışma da modern felsefenin eleştirel bir tarihini içermektedir.

Descartes'tan itibaren, modern felsefeyi meşgul eden konu bizim betimlemelerimizin (deneyimler, fikirler) zihinlerimiz dışındaki dünyayı doğru bir biçimde temsil edip etmedikleri olmuştur. Örneğin, Descartes fikirlerimizin bizim dışımızda uzay ve zaman içinde gerçekten de var olan şeylere denk düştüğünü nasıl bilebileceğimizi sormaktaydı. Hume da fikirlerin düzenli çağrışımlarına ilişkin deneyimlerimizin (örneğin, güneşin her sabah doğması) gerçeklikteki gerekli bağlantılara nasıl denk düştüklerini sormaktaydı. Kant'a gelene kadar bu sorulara inandırıcı bir yanıt veren olmamıştı (her ne kadar, örneğin Hume'un bu soru-

ların yanıt gerektirmediğini söylemesi gibi bazı ikna edici önerilerde bulunulduysa da).

Kant'la birlikte kesin bir dönüş yaşandı, çünkü Kant da betimlemenin olanaklı olabileceğini reddediyor ve yalnızca betimlemelerimizin gerçek olup olmadıklarını sormakla kalmayıp (doğru bir biçimde olsun ya da olmasın) herhangi bir şeyi betimleyebilmemizin nasıl olanaklı olabileceğini de sorguluyordu. Bu çok belirleyiciydi çünkü, Kant'a göre, bu yeni soruya verilecek yanıt eski soruya verilecek yanıta giden yolu da belirliyordu. Kant özellikle bir nesneyi betimleme olasılığının her şeyin ötesinde, örneğin, o nesnenin uzay ve zaman içinde var olur biçiminde ve bir nedensel yasalar ağının bir parçası biçiminde betimlenmesini gerektirdiğini ileri sürmekteydi. Bu tür bir görüşe göre (Kant buna "aşkınsal çıkarım" demekteydi), deneyimimizin nesneleri uzay ve zaman içinde var olurlar ve gerekli nedensel yasalar tarafından yönlendirilirler, çünkü, aksi halde, bizim deneyimimizin nesneleri olamazlardı. Bir yandan, bizler dünyayı kendi olduğu biçimiyle (asıl dünya) değil, kendi yaşadığımız biçimiyle (görüngüsel dünya) bilmekle sınırlıyız. Öte yandan, bu sınırlılık bizlerin bir dünyaya ilişkin nesnel bilgiye sahip olmamızı olanaklı kılmakta.

Kant'ın bilgi görüşü insanların özel, ikili bir konuma sahip olmalarını gerektirir. Bir yanda, dünyaya ilişkin herhangi bir bilgi olasılığının gerekli koşullarının kaynağı bizleriz; bizler "görgül" alandaki tüm bilginin kaynağı olan bir "aşkınsal" alana aitiz. Ama, öte yanda, bizler kendimiz bilinebilir konumdayız (yalnızca deneyim tarafından değil, aynı zamanda sosyal bilimler tarafından) ve bu nedenle de görgül alanda nesneler haline gelmekteyiz. Foucault ken-

disinin "görgül-aşkınsal ikilik" adını verdiği bu özel ikiliye sahip olan insan varlıklar için "kişi"[3] terimini kullanır. Foucault'nun görüşüne göre, bu bağlamda, 18. yüzyılın sonu öncesinde kişi anlayışı mevcut değildi. Bunun sonucunda, Foucault'nun melo-dramatik görüşü ortaya çıkar; yani, 19. yüzyıla kadar "*kişi* var olmamıştır" (OT, 308).

Foucault'nun modern felsefe tarihinde kişi temel sorundur ve asıl zorluk da tek bir bütünleşik varlığın aynı anda hem bilgi olasılığının aşkınsal kaynağı hem de bilginin bir diğer nesnesi olabileceğini anlayabilmektir. *The Order of Things*'in IX. bölümü 20. yüzyıl felsefesindeki önemli gelişmeleri –özellikle de Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin görüngübilimlerini– ele alır ve bunlardan hiçbirinin tutarlı bir kişi kavramı geliştiremediklerini ileri sürer. Bu görüngübilimlerin her birinde kurallarla uyumsuz bir indirgeme söz konusudur: ya görüngüsel aşkınsala indirgenmekte (Husserl) ya da aşkınsal görüngüsele indirgenmektedir (Merleau-Ponty).

IX. bölüm olgun Foucault'nun Kant çizgisindeki standart felsefi söyleme en fazla yaklaştığı bölümdür. Benim yaptığım gibi, kişiye yönelik bütün modern anlamların (görgül-aşkınsal bir ikili oluşunun) tutarsızlık taşıdıklarını gösterme çabası biçiminde yorumlanabilir. Ama bu tür bir yorum –Foucault'nun kendi niyetine de uygun gibi görünse de– Foucault'nun *The Order of Things*'teki arkeolojik projesine uygun düşmez. Çünkü eser Foucault'nun görüşlerini fikirler tarihi düzeyinde, bu tür bir tarihi sınırlandıran bilinçaltı yapılarının bir arkeolojik araştırması olarak değil

3) İngilizce'de "man."

de bir sorunu çözüme ulaştırmaya çalışan bireysel düşünürlerin bir seri öyküsü olarak göstermektedir. Dahası, fikirler tarihi olarak, bizlere yalnızca bu düşünürlerin sorunlarını çözmeyi başaramadıklarını söyleyebilir; başarısızlık için prensipte nedenler olduğunu (muhtemelen de arkeolojik düzeyde) söyleyemez. Ama eğer Foucault'nun yaklaşımına gerçek anlamda arkeolojik bir açıklama olduğu anlamını katacak olursak, o zaman da kişi kavramındaki görünür tutarsızlığa artık modern bilgi önderlik etmeyecektir; bunun sonucunda da, Borges'in Çin Ansiklopedisi'ni okuyanlar gibi, bizler de "*böyle* düşünmenin kesin olanaksızlığı" ile karşılaşırız. Foucault'nun anlatımına göre, bu da şaşırtıcı değildir, çünkü böyle bir şeyi gerçekleştirmesi için Foucault'nun modern bilginin kendisi (Kant çizgisindeki felsefe çerçevesi) dahilinde hareket etmesi, böylece de arkeolojik yöntembiliminin gerektirdiği tarihsel mesafeden vazgeçmesi gerekecekti. O halde, görünürde en felsefi olan anlarında bile, Foucault'nun modern Kant sonrası felsefenin tartışmalarına katılmadığı sonucuna varabiliriz.

Ancak geriye bir olasılık daha kalmakta – bu olasılık *The Order of Things*'in bazı yorumcularının dikkatini çekti. Buna göre, Foucault, Heidegger'in ardından, bizleri modern bilginin ötesine taşıyacak yeni bir felsefi düşünce biçiminin yolunu oluşturmaya çalışmaktadır. *The Order of Things* içinde Heidegger çizgisini yansıtan unsurlar olduğu kesin. Bunların en belirgini *Varlık ve Zaman*'ın ana izleğini ortaya çıkaran, belirlemeye ve deneyim felsefesine ilişkin eleştiri; eğer Foucault Heidegger'in kendisinin de betimlemeci tablonun dışında kalamadığını ima etmekteyse, bu da Heidegger'e uygun bir biçimde ustanın eleştirilmesi türün-

den standart bir hamledir. Ayrıca, dilin varlıkla ilişkisine yönelik çok derin görüşler mevcut ve bunların da Heidegger'in son dönem yazıları göz önünde bulundurularak yazıldığı kesin: "Dil ile varlık arasında ne tür bir ilişki var ve dilin her zaman hitap ettiği şey gerçekten de varlık mı?" (OT, 306). Ve "kişi" kavramına açılışta ve kapanışta yapılan saldırılar –bizlerin "hümanizm"in ortadan kalkacağı yepyeni bir çağa doğru ilerlemekte olduğumuz imasıyla birlikte– "Letter on Humanism"le Sartre'a karşı gerçekleştirdiği saldırıda Heidegger'in tarafını tuttuğunu göstermektedir.

Fakat Heidegger çizgisindeki bu nitelikler yalnızca *The Order of Things*'i Foucault'nun diğer kitaplarından ayıran bir özellik olarak kalmaktadır. Başka hiçbir yerde felsefi izlekler bu kadar belirgin değildir; başka hiçbir yerde "şu anın tarihi"nin niteliğini yansıtan etik ve politik konulara yönelik tartışmalarla kurulan bağlantılar bu kadar az değildir. Sosyal bilimlerin bir arkeolojisi olarak yazılmasına karşın, kitabın çözümlemesini bu disiplinlerin –Foucault'nun daha sonraki eserlerinin gösterdiği gibi– çok yakından ilişkili oldukları egemenlik dizgesiyle ilişkilendirmek çok zordur. "Kişi" fikri düşüncelerimiz üzerinde keyfi bir kısıtlama yaratıyor olabilir, fakat onun ötesine geçmenin de yalnızca entelektüel özgürlük uygulamasından başka bir şey olacağını düşünmemiz için bir neden yok. Ayrıca, *The Order of Things*'in büyük bölümünün, özellikle de bilimsel düşünce biçimlerinin ayrıntılarına ilişkin titiz çalışmalar açısından hiç de Heidegger çizgisinde olmadığını unutmamak gerekir. Fakat bu kitap ne kadar Heidegger çizgisindeyse, diğer kitapların da Heidegger çizgisinde olmadıkları o kadar belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

VII. Bölüm

DELİLİK

Aklı inceleyecek kadar deli olmuştum;
deliliği inceleyecek kadar akıllıydım.[1]

Bizler açısından "deli" ile "zihinsel açıdan hasta" eşanlamlıdır. Tanımadıkları insanlara avaz avaz hakaretler savuranların ya da diş protezleri yoluyla Plüton gezegeninden gelen mesajları aldıklarını ileri sürenlerin tarih boyunca hep bir hastalıktan mustarip kişiler olarak görülmediklerini biliyoruz. Tanrı tarafından seçildikleri, şeytanla işbirliği yaptıkları, ya da –en basitinden– insansı hayvanlar oldukları söylendi. Fakat biz deliliğe yönelik alternatif görüşlerin kötü amaçlı değilse bile cahilliğin izlerini taşıdıklarını biliyoruz; deliliğin bir zihinsel hastalık olduğunun modern zamanlarda keşfedilmesiyle birlikte bu görüşler bütün entelektüel saygınlıklarını yitirdiler.

1) "Truth, Power, Self", L. H. Martin vd. (yay. haz.), Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988), 10.

Psikiyatriyi inceleyen standart tarih çalışmaları bu görüşü neredeyse kutsallaştırdı. Philippe Pinel delilerin hayvanlar gibi zincire vurulmalarını protesto ederek onları serbest bırakmak amacıyla Bicêtre'de delilerin tutuldukları eve gitti. Orada karşısına Cumhuriyetçi hükümetin fanatik bir üyesi olan ve kendisine karşı koyan Courthon çıktı. Foucault öyküyü kendisinden beklenilecek bir ironi ile anlatır:

> Pinel'e dönüp [Courthon] dedi ki: "Haydi ama, yurttaş, siz kendiniz bu yaratıkların zincirlerini çıkarmayı düşünecek kadar deli misiniz?" Buna Pinel sakince şu yanıtı verdi: "Yurttaş, bu delilerin sırf hava ve özgürlükten mahrum bırakıldıkları için böylesine denetlenemez olduğuna eminim." "Pekâlâ, onlarla dilediğinizi yapın, ama korkarım kendi densizliğinizin kurbanı olacaksınız." Ardından, Courthon atlı arabasına bindi (...) Herkes rahat bir soluk aldı; insansever büyük insan hemen işe koyuldu.
>
> (MC, 242 içinde alıntı)

Bu tür öyküler –aynı zamanlarda İngiltere'de bir Quaker akıl hastanesi ("Retreat"[2]) kuran Samuel Tuke hakkında da benzer öyküler vardır– kahramanlarını batıl inançları reddederek aydınlanma çağı düşüncesinin bir hastalık olduğunu gösterdiği deliliği bilimsel temellere dayanarak ele almayı savunmuş cesur ve merhametli insanlar olarak göstermektedir. Fakat, Foucault'ya göre "gerçek oldukça farklıydı" (MC, 243).

2) İnziva; barınak.



10. *Pinel Meczubu Azat Ediyor* (1876), Tony Robert-Fleury'nin yağlıboya tablosu.

Örneğin, Tuke'un çalışması bilimsel değil, dinsel ve ahlaksal dürtülerden kaynaklanıyordu. Retreat, delileri zincirlerden ve fiziksel tacizden kurtarıp onları huzurlu bir ortama yerleştirdi. Ama bu ortam içinde geleneksel davranıştan her türlü sapmaya karşı da sıkı bir biçimde gözlemlenmekteydiler. Tedavi deli bir insanın "içinde mevcut olan ve hem ahlak hem de toplum açısından zararlı olabilecek her şeyden ahlaksal açıdan sorumlu olma ve yalnızca kendisini sorumlu hissetme"si (MC, 246) gerekliliğinden oluşuyordu. Sonuçta, "Tuke deliliğin serbest terörü yerine sorumluluğun insanı kaskatı yapan ıstırabını yerleştirdiği bir tımarhane yarattı" (MC, 247).

Tuke'un uygulamasında örnek oluşturacak bir an, onun ünlü "çay partileri", Foucault'nun anlatımına göre "İngiliz tarzı toplumsal düzenlemeler" yer almaktaydı. Burada, deliler Retreat yöneticileri ile çalışanlarının konuklarıdır (bu noktada, Foucault, Tuke'un anlatımından alıntı yapmaktadır) ve "birbirleriyle kibarlık ve zarafet yarışına girerler". İşin hayran olunacak yanı, "gece genellikle büyük bir uyum ve zevk içinde geçer (...) ve bu sahne ilk bakışta tuhaf ve çok etkileyicidir" (MC, 249). Fakat Foucault bu özel günleri çok farklı yorumlamaktadır. "Deli olan kişi aklın gözleri önünde kendi kendisini kusursuz yabancı, yani tuhaflığını ortaya koymayan adam olarak sergilemek zorundadır. Aklın hüküm sürdüğü ortama ancak ve ancak bu nitelendirme ve gerçek kimliğini saklamaya teslim olma yoluyla giriş yapabilir" (MC, 249-50).

Tuke ve Pinel'in iyiliksever kişiler olarak tanıtılmalarına Foucault karşı çıkmaktadır, çünkü onların "insanlık" kavramının modern burjuva toplumun değerlerini gerektir-

diği düşüncesini reddetmektedir: "Artık tımarhanenin toplumsal ahlaklılığın sürekliliğini temsil etmesi gerekmektedir. Aile ve çalışma hayatının değerleri, kabul edilmiş bütün erdemler, artık tımarhanede hüküm sürmektedir" (MC, 257). Foucault'ya göre, tımarhane "gözlem, teşhis ve tedavi için özgür bir ortam değildir"; tımarhane "kişinin suçlandığı, yargılandığı ve cezaya çarptırıldığı bir yargılama ortamı"dır. Deliler zincirlerinden kurtarılmaktadır ama şimdi de bu insanlar "bir ahlak dünyasına hapsedilmekte"dir (MC, 269). Bizler bu "devasa ahlak hapishanesine", Foucault'ya göre, "sanki alay eder gibi, delilerin özgürlüğü adını verme alışkanlığındayız" (MC, 278).

Foucault'nun alaycılığında gerçekdışı bir nokta görebiliriz. Ne de olsa, deliler belirli bir toplumsal ya da ahlaksal dizgeye karşı baş kaldıran kişiler değildir; bu kişiler her türden anlamlı insansı bağlam içinde radikal düzeyde işlem bozukluğu olan kişilerdir. Eğer Tuke'un partileri başka durumlarda karşısına çıkan herkesi öldürebilecek psikozlu birinin denetlenmesine yardımcı olmaktaysa, o halde, bu partilerin burjuva ahlaklılığını empoze etmeleri neden endişe verici olsun?

Kendisi de delilerle çalışmış olan Foucault, çoğu zaman psikozlu birinin yalnızca psikozlu biri olduğunu muhtemelen biliyordu ve saplantılı katilleri geleneksel ahlak kurallarına yönlendirecek bir tedaviyi de kesinlikle memnuniyetle karşılardı. Onun hiddeti, aslında, deliliğin bizim normallik standartlarımıza hiçbir anlamlı alternatif olamayacağı biçiminde kavranmasına ve bu standartlardan ciddi biçimde sapma gösteren bütün inanç ve davranışları sınırların dışında görülmesine yönelikti. Foucault'nun görüşüne

göre, bir olgu olarak delilik normalliğe makûl bir meydan okuma olarak görülmelidir – delilikten kaynaklanan, yerine normalliğin geçmesinin isteneceği korkular olsa bile.

Fakat Foucault'nun bu tepkisi deliliğin sınırların ötesinde olmanın dışında bir şey olabileceğini varsaymaktadır. Bu gerçekten de mümkün mü? Foucault'ya göre, mümkün olduğunu düşünmüyorsak, bunun nedeni, deliliğin tarihsel açıdan bizim kültürümüz tarafından algılanış biçimidir. Foucault'nun *The History of Madness* adlı eseri de bu sonuca adanmış bir tartışmadır.

Foucault Ortaçağ ve Rönesans'ta deliliğin üstünkörü olsa da gerekli bir incelemesiyle başlar. O zamanlar deliliğin insansı bir olgu olarak algılandığını savunur. Delilik aklın karşıtıydı; fakat insanın alternatif bir varoluş biçimiydi, insanın varoluşunun reddedilmesi değildi. Sonuçta, delilik (hor görülmesine ya da tiksintiyle karşılanmasına karşın) aklın karşısında anlamlı bir meydan okumaydı. Gerektiğinde akılla ironi yüklü diyaloglara girebilmekte (Erasmus'un *Deliliğe Övgü* adlı eserinde olduğu gibi) ya da aklın erişemeyeceği bir insan deneyimi ve öngörüsü alanına erişebilmekteydi (Bosch'un tablolarında ya da Shakespeare'in trajedilerinde olduğu gibi). Her durumda, insanın olasılıklarının anlaşılmasında, geçmişte deliliğin kültürümüzde önemli bir rolü vardı.

Deliliğe ilişkin bu olumlu anlayış 17. yüzyılın ortalarında, tam da Fransızların Klasikçağ olarak adlandırdıkları dönemin ortalarında sona erdi. Ortaçağ ve Rönesans'taki görüşlerin aksine, Klasikçağ görüşü deliliği yalnızca insana özgü bir nitelik olan aklın tersi olarak ele almaktaydı. Delilik akılsızlık (*dérasion*), hiçbir insanca anlam taşımayan

hayvanlığa sıçrayış olarak değerlendirildi. Buna uygun olarak da delilerin insanların dünyasından *kavramsal dışlanışı* gerçekleşti. Örneğin, Descartes, Birinci Meditasyon'da kendi inançlarından kuşku duymaya temel oluşturabilecek birkaç olasılık üzerinde durur: duyular yanıltıcı olabilir, düş görüyor olabilir, hatta attığı her adımda onu kandırmaya kararlı ve her şeyi bilen bir şeytan bile var olabilir. Fakat, Foucault'nun da belirttiği gibi (HF, 56-8), bir tek seçenek vardır ki Descartes bundan uzak durur. İnançlarının güvenilmez olabileceğini, çünkü kendisinin kafalarının balkabağından ya da camdan yapıldığını düşünenlere benzediğini ileri sürdükten sonra bu olasılığı hemen reddeder: "Ama onlar deli ve bir an için bile olsa onlar gibi olduğumu düşünürsem ben de onlar gibi deli olurum" (Meditasyon I). (Foucault ile Jacques Derrida bu bölümün yorumu konusunda yoğun tartışmalara girdiler.)

Bu kavramsal dışlamayla yakından bağlantılı olarak, delilerin fiziksel dışlanması da yaşandı; bunu da delileri sıradan insan yaşamından yalıtan kurumlar sağladı. Bunun en çarpıcı örneği 1656'daki "Büyük Hapsediliş" ile yaşandı; bu tarihte, yalnızca birkaç ay içinde, Paris nüfusunun %1'inden fazlası Hôpital Général'in çeşitli bölümlerinde yaşamaya zorlandı. (Bu bölümlerden biri de günümüzde modern bir hastane olan Salpêtrière'di; işin ilginç yanı, Foucault 1984'te bu hastanede öldü.) Fakat Foucault benzer hapsedilme olaylarının bütün Avrupa'da yaşandığını ileri sürer.

Delilerin kavramsal ve fiziksel açıdan dışlanması aynı zamanda ahlaksal lanetlenmeyi de yansıtmaktadır. Ancak, ahlaksal kusur insan topluluğunun bir üyesinin toplulu-

ğun temel düzgülerinden birini çiğnemesi türünden sıradan bir kusur değildir. Bunun yerine, delilik, insanlığı ve insan topluluğunu toptan reddedip bunun yerine eksiksiz (insanlıktan uzak) hayvansılığın tercih edildiği radikal bir seçime denk düşmektedir. Klasik görüşe göre, delilerin hayvansılığı, bu kişileri tutkuların ele geçirmiş olmasını göstermektedir; bu da onların gerçekle gerçek olmayanı karıştırdıkları bir azgınlığa kapılmalarına neden olur. Böylece, tutkuyla yüklü bu azgınlık da delileri aklın aydınlığından mahrum kılan temel körlükle sonuçlanır.

Deliliğe ilişkin modern, tedavi amaçlı görüş, Klasik görüşten tamamen farklılık gösterir; Foucault bu değişimi sonraları bilgi ya da değişikliği veya düzensiz oluşum olarak nitelendirecektir. Deliler insan topluluğuna geri dönerler; artık insanlığın sınırları ötesinde hayvanlar olarak görülmezler. Fakat, topluluk içinde, deliler şimdi de kendi konumlarından ötürü suçluluk hissetmeleri ve kendi tutum ve davranışlarını yeniden biçimlendirmeleri gereken ahlaksal suçlular (belirli toplumsal düzgüleri çiğnemiş kişiler) konumundadır. Buna uygun olarak da delileri tedavi etmeye yönelik tipik modern yaklaşım hem bu insanları tecrit eder, hem de onları ahlaklılaştırmayı amaçlayan bir tedaviye maruz bırakır. Yine de, Klasikçağ'da gerçekleşen tedavi amaçlı hapsetme yaklaşımından modern çağdaki tedavi amaçlı tımarhanelere geçiş, deliliğin insansı, önemli bir konu olduğunu inkâr eder.

Pinel ve Tuke'un açık bir biçimde ahlaksal temelli yönelimlerinin onların modern psikiyatrinin kurucuları olmalarını engellediği görüşüne karşı çıkabiliriz; modern psikiyatri insanın kendi hatası olarak kabul edilmeyen bir has-

talığın tedavi edilmesinde etik açıdan yansız kalacağını ilan etmektedir. O ilk ahlak temelli tedavilerle onu izleyen ve delilerin ilaçlarla tedavisini amaçlayan yaklaşım arasında gerçekten de fark var mıdır? Foucault buna verdiği yanıtta, tımarhanenin ahlaksal egemenliğinin en çarpıcı özelliği "tıp kişilerinin tanrılık mertebesine çıkarılması"ydı (MC, 269) demektedir. Delilerin "zihinsel açıdan hasta" olduklarından emin olan bizler onların tedavisiyle doktorların ilgilenmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünürüz. Fakat, Foucault'nun savına göre, tımarhanede yönetim aslında tıp yetkililerinin değil, ahlaksal otoritenin elindedir. Doktorlar tedavi etmeye yetecek bilgiye (bu da en iyi haliyle bile çok dağınıktır) sahip oldukları için değil, toplumun ahlaksal taleplerini temsil ettikleri için otoriteye sahiptir. Bu, günümüzde psikiyatri uygulamasında iyice belirgindir. Uygulama tıp bilimi kılığı altında gerçekleştirilir, ama tedavinin temeli yine de toplumsal değerlerin bir gereci konumundaki terapistin kişisel-ahlaksal otoritesine bağlı kalmaktadır. Böylece, örneğin, psikanalitik tedavide aktarımın temel rolü ortaya çıkar.

Deliliğin zihinsel bir hastalık olarak tanımlanmasının nesnel bir bilimsel keşif olduğunda ısrar edecek olursak, Foucault'nun bu anlatımı inandırıcı gelmeyecektir. Fakat tarih göstermektedir ki, bu tanımlama, tam aksine, ahlaksal tedavi fikrinin terk edilmesinin hemen ardından tımarhanelerde doktorların otoritesini meşrulaştırmanın bir yolu olarak getirildi. Doktorların tımarhanelerin başına getirilmelerinin ilk başlarda bu kişilerin tıp deneyimleriyle neredeyse hiç ilişkisi yoktu. Tuke ve Pinel tarafından önerilen ahlaksal temelli tedaviler tıbbi değildi ve ahlak-

sal otoriteye sahip herhangi biri tarafından gerçekleştirilebilirdi. Ancak, 19. yüzyılın ilerlemesiyle birlikte tıpta nesnel, değer yargılarından arındırılmış bilgi ideali egemen oldu ve bu da değer yargılarıyla yüklü ahlaksal temelli tedavileri bir kenara itti. Deliliğin apayrı bir zihinsel hastalık türü olduğu fikri, doktorların otoritesi bilimsel açıdan gerçeklik taşıdığı ya da tedavi açısından başarılar sergilediği için değil, öncelikle hastalar üzerindeki bu otoritenin sürekliliğini sağlamak için geliştirildi.

Fakat, çağdaş psikiyatri kimi zaman dile getirdiği bilimsel nesnellik savlarını gerçekleştirmekte yetersiz kalsa bile, yine de, gerçekten de delilerle hiçbir anlamlı etkileşim gerçekleştirip gerçekleştiremediğini sorabiliriz. Hastaları tımarhanenin kısıtlamalarından uzaklaştırıp onları gerçekten de dinlediğine göre, psikanaliz belirgin bir karşıt örnek oluşturmaz mı? Foucault'ya göre, Freud tımarhanenin birçok niteliğini bertaraf eder ve yalnızca doktorla hasta arasındaki ilişkinin özünü korur. Fakat, daha önce de gördüğümüz gibi, bu ilişki delilerin modern anlamda egemenlik altına alınmalarının temelini oluşturur. Dahası, Foucault'ya göre, Freud "tıp kişi"nin "büyücülere özgü güçlerini (...) ön plana çıkardı", tıp kişisine "yarı ilahi bir konum" kazandırdı" (MC, 277). Analizci kişiliğinde, Freud "tımarhanenin (...) bütün güçlerini (...) bir araya getirdi" (MC, 277-8). Analizci, hastayı dinlemez; kanepenin arkasında sessiz bir biçimde oturarak "mutlak bir gözlemci, saf ve dikkatli bir sessizlik timsali, dil kullanmaya bile tenezzül etmeyen bir yargıyla ödüllendiren ve cezalandıran bir yargıç" haline dönüşür. Sonuçta, psikanaliz, "akıldışı olanın sesini hiç duyamadı, hiç duymayacak". Bazı vakalarda

etkili olabilir; ancak, sonuçta "akıldışı olanın hakimiyet alanına tamamen yabancı kalır" (MC, 278).

Fakat eğer delilik susturulduysa, o halde, Foucault –açıkça görüldüğü gibi– deliliğin sesini nasıl duyabildi? 18. yüzyılın sonundan beridir deliliğin sesini duyurabildiği tek yol sayesinde: son iki yüzyılın büyük deli sanatçıları arasında yer alan "Hölderlin, Nerval, Nietzsche ya da Artaud gibilerinin eserlerinin ışığı altında" (MC, 278). Deli sanatçıların izlekleri ile Foucault'nun avangard sanata duyduğu ilgi arasındaki ilişkiyi daha önce belirtmiştik. Her iki durum için de, Foucault'nun görüşü, aklın sınırlarını bulmaya çalışmanın akılcı düzeyde erişilemeyecek gerçekleri ortaya çıkaracağıydı.

Bu görüş *The History of Madness*'ta hakim olan, özellikle de kitabın başında ve sonunda patlak veren gerilimi yansıtır. İkinci basımda ortadan kaldırılan önsözünde ve sonuç bölümünde, Foucault, yazdığı tarihin "deliliğin" nesnel değil, öznel bir tarihi olduğunu belirtir; yani, diğer bir deyişle, Foucault yalnızca delilerin akıllılar tarafından nasıl ele alındıklarını göstermemekte, bir bakıma delilerin bakış açısından yazmaktadır. Aslında, önsöz ile sonuç arasındaki altı yüz sayfa da neredeyse yalnızca delilerin akıllılar tarafından algılanmalarıyla ilgilenmektedir. Fakat bu nicel dengesizliğin "deliliğin kendisi"nin bu kitabın temel konusu olduğu gerçeğini örtmesine izin vermememiz gerekir.

Foucault bu konu üzerinde ısrarla durmaktadır, çünkü bu aşamada aydınlanmanın karşıtı bir konumdan yazmaktadır. Horkheimer ve Adorno (yaklaşık 20 yıl önce *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki) gibi, Foucault da bizleri özgürleştirmesi beklenen aklın bizim hakimiyetimizin temel gere-

ci haline geldiğinin farkındadır. Foucault'nun retoriğinin şiddetli alaycılığı aklın savlarına bir saldırıdır ve delileri kahramanlaştırması da aklın yönetimi karşısında bir alternatif oluşturma amacını taşır. Bu alternatif de deliler tarafından yaşanan ve deli sanatçıların eserlerinde ortaya konan akıldışı düzeyde sınırları aşan deneyimdir.

Bu hamlenin sorunu, dayandığı "deneyim"in uygunsuzluğudur. Foucault'nun *The Archaeology of Knowledge*'ın başındaki kısa bir özeleştiride kendisinin de belirttiği gibi: "Genel anlamda, [*The History of Madness*] benim 'deneyim' dediğim şeye gereğinden fazla ve aynı zamanda anlaşılmaz bir yer verdi; böylece de kişinin anonim ve genel bir deneyim konusunu kabullenmeye yine de ne kadar yakın olduğunu gösterdi." (AK 16, çeviride değişiklik yapılmıştır) Benim anladığım kadarıyla –Foucault'nun aklından geçenin tam da bu olduğunu söyleme savında bulunmaksızın– bu uygunsuzluk en az üç boyutludur. Birincisi, Kantçılığın temel gerçeği burada yer almakta: bir deneyimin, sırf deneyim olabilmek için, bir nesneye sahip olması ve bu nesneyi de nesnenin özel bir anlaşılabilirlik taşıdığı bir dünyanın bir parçası olarak algılaması gerekir. Bunun sonucunda, bir nedenler uzayını ve dolayısıyla da akılcılık düzgülerini tanımlayan kavramsal yapılar tarafından bilgileri sağlanan bir deneyime ilişkin tutarlı bir anlam bulunmamaktadır. İkincisi, deliler tarafından yaşandığı varsayılan deneyimin tarihsel olmayan, dönemden döneme hiç değişmeden aktarılan, insanın dünyasını dönüştüren güçlerden etkilenmeyen bir sabit olması gerekecektir. Foucault'nun güçlü tarih anlayışında bu türden bir otonom deneyime yer yoktur. Son olarak, ilk iki noktanın aksine, bu tür bir

deneyim olanaklı olsa bile, bu deneyimin radikal düzeyde şekilsiz, yalnızca sınırları aşma eğilimi gösterebilen doğası, hakimiyet dizgelerine etkili bir muhalefet oluşturmak için gereken özel politik eylem türlerine temel oluşturması için o deneyimin yetersiz olmasına neden olmaktadır. Başarılı eylem, deliliğin yapılandırılmamış patlamalarına dayanmayan özel bir programa gereksinim duyar. Bir devrim rasgele yakılan fişeklere değil, denetimli bir yıkım işlemine gereksinim gösterir.

Foucault akılcı olmayan deneyime duyduğu hayranlıktan kendisini asla tamamen kurtaramamış olabilir. Ama sonunda o da bunun aydınlanma akılcılığına anlamlı bir alternatif olmadığının farkına vardı. Bu da "Aydınlanmanın Şantajı"nı ("What Is Enlightenment?", EW III, 312) reddedişinde ortaya çıkar; Foucault bu şantajı "bir kişi aydınlanmanın ya 'yanında' ya da 'karşısında' olmalıdır" (EW III, 13) biçimindeki ısrar olarak yorumlar. Burada, artık "aydınlanma"nın "bizlerin hâlâ dayanmakta olduğumuz politik, ekonomik, toplumsal, kurumsal ve kültürel olaylar seti" olduğunu ve bunun sonucunda da "çözümleme için ayrıcalıklı bir alan oluşturmakta" (EW III, 312) olduğunu görür. Bu açıdan bakıldığında, aydınlanma tıpkı soluduğumuz hava gibidir – varlığımızın taraftar ya da karşı olunamayacak kadar yakın bir parçasıdır. Bunun yerine, "olabildiğince kesinlik içeren tarihsel sorgulamalar" (EW III, 313) yoluyla aydınlanmayı ele alabiliriz ve böyle ele almamız gerekir. Akıl biz ne isek onun bir parçasıdır – ancak, sürekli çözümlemeler ve düzenlemeler gerektiren bir parçası. Fakat Foucault'nun *History of Madness*'ta tasarladığı akla yönelik bütünsel meydan okuma bir anlam taşımaz.

Delilerin "sesi"nin romantik yanının yine de aklı ele alışımızda bir rolü olabilir; ancak bu rol de yalnızca aklın şu an kabul gördüğü biçimden asla tam olarak emin olmamamız gerektiğini bize anımsatmakla sınırlıdır. Nasıl ki gerçeklik kavramı "sonuna kadar kanıtlanmış" olduğunu belirttiğimiz savların bile yanlış çıkabileceğini anımsatma görevi görmekteyse, delilik fikri de bizim bugün akıl olarak değerlendirdiğimiz şeyin günün birinde akıldışı olduğunun ortaya çıkabileceği uyarısında bulunma görevini üstlenir. Fakat Foucault açısından bu tamamen genel uyarının, bizim akılla gerçekleştirdiğimiz ve aydınlanmanın da kaderimizin bir parçası haline getirdiği mücadele açısından hiçbir belirgin önemi yoktur.

Bir önceki bölümde değinilen Canguilhem konulu denemesinde, Foucault, delilerin deneyiminin sahip olamadığı niteliği sağlayacak yeni bir kavram geliştirdi. Bu, bizim bilgisel çevremizin düzgülerinden belirli bir sapma olarak algılanan "hata" kavramıdır. Hatalar tipik olarak olumsuz –gerçeğe erişme yolunda başarısızlıklar– biçimde değerlendirilseler de, Foucault bunun yalnızca gerçekliğin belirli bir kavramlaştırılışı açısından geçerli olduğunu belirtir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, bir bilgi çerçevesinde hata olan bir şey yeni bir bilgi çerçevesinin oluşturulmasında temel gerçek olabilir. Örneğin, Copernicus'un dünyanın güneşin çevresinde döndüğü düşüncesi Aristoteles ile Ptolemaios'un astronomisinin dünyasında tamamen olumsuz anlamda bir hatadır. Fakat 17. yüzyılda yeni astronominin temeli haline gelir. Bu yolla, bilginin kendisinin hatanın bir biçimi olarak anlaşılması gerekir.

Bilgi hatadır biçimindeki bu görüş Foucault'nun daha önceleri delilerin (ve daha özelde de avangard sanatın) sınırları aşan deneyimlerini ön plana çıkarmasına etkili bir destek sağlar. Hatanın kendisi bir tür sınırları aşma olgusu, bizim kavramsal çevremiz tarafından belirlenmiş sınırların çiğnenmesidir. Delilerin anlık parıltılarının yerelleşmiş ve sıradanlaşmış bir çeşididir. Fakat hatanın metafiziksel sahnede eksikliğini çektiği şey onun tarihsel etkisi tarafından fazlasıyla telafi edilmektedir. Normallik düşüncesine karşı düzensiz bir başkaldırı olmak yerine belirli düzgülerden sapmayı temsil etmesinden ötürü; hata, içinde yaşadığımız dünyada pratik bir değişikliği etkiler, o değişiklikten estetik bir kaçışı değil. Sonuçta, Foucault, deliliğin coşkusunu (yaratıcı) hatanın ironi yüklü tatmini karşısında ikinci planda bırakır.

VIII. Bölüm

SUÇ VE CEZA

Cezalandırma erki temel olarak tedavi etme ya da eğitme erkinden farklı değildir.

5 Ocak 1757'de, eskiden Fransız ordusunda asker olan 42 yaşındaki Robert Damiens elinde bir bıçakla XV. Louis'nin üstüne yürüdü ve küçük bir yaraya neden oldu. Hiç direnmeden teslim oldu ve kralı öldürmeyi değil, yalnızca korkutmayı amaçladığını ileri sürdü. Yine de, kralı öldürmeye kalkışmak (aslında kral halkın tamamının babası olduğu için kendi ebeveynini öldürmeye kalkışmak) suçlamasıyla yargılandı ve iki aydan daha kısa bir süre sonra da idam edildi. İdam halka açık olarak gerçekleştirildi; büyük seyirci toplayan idam alışılmadık düzeyde zalimceydi. Foucault *Discipline and Punish* adlı eserine, görgü tanıklarının ifadelerine de dayanarak, Damiens'in nasıl aynı anda dört tane ata bağlanıp parçalandığını tüm dehşetli ayrıntılarıyla anlatarak başlar. Dehşet verici bu metin üzerinde yorumda

bulunmak için duraksamaksızın, hemen bir diğer belgeye, 1837'ye, yani yalnızca 80 yıl sonrasına ait bir belgeye geçer; bu belge Paris'te genç suçlular için oluşturulan gözaltı merkezindeki kuralları belirtmektedir: "Mahkûmun günü kış aylarında saat altıda, yaz aylarında da saat beşte başlayacaktır. Yıl boyunca günde dokuz saat çalışacaktır. Günde iki saat ders için ayrılacaktır. Çalışma ve gün kışları saat dokuzda yazları da sekizde sona erecektir" (DP, 6 içinde). Bunu ve benzer 11 kuralı sıraladıktan sonra, Foucault, sonunda bir yorumda bulunur: "Şu halde, karşımızda halk içinde gerçekleştirilen bir infaz ile bir zaman çizelgesi yer almaktadır." (DP, 7)

İki örnek ceza biçimi: birincisi aydınlanma çağının yeterli eleştiriyi almasına yetecek kadar ileri yıllarında gerçekleştiyse de, 18. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa'da suçluların nasıl cezalandırıldıklarını örneklendirmekteydi; ikincisi de cezalandırmanın yeni, "daha nazik" biçimini, görünüşe bakılırsa cezalandırmaya daha uygarca, daha insanca bir yaklaşımı temsil ediyordu. Foucault'nun anlatımına göre, bu ikinci aşama sonuçta onun "disiplin" adını verdiği tamamen gelişmiş modern dizgeyle sonuçlandı.

Bu yeni fikir –kabaca, işkence etmek yerine hapse atmak– gerçekten de aydınlanmanın sonucu, ilerlemeci bir gelişme midir? Bu konuda kuşkuları olan Foucault, asıl istenilenin "daha az cezalandırmak değil, daha iyi cezalandırmak" (DP, 82) olduğunu ileri sürer.

Modern yaklaşım ile modern öncesi yaklaşım arasındaki dört karşıtlığın anahatlarını vererek işe başlar. Dört temel geçiş söz konusudur:

(1) Cezalandırma artık halka açık bir seyirlik olay, egemen tarafın karşı konulamaz üstün gücünün herkese sergilendiği bir olay değil, kamu düzenini sağlamak için gerekli olan kısıtlamaların apayrı, neredeyse utanılarak uygulanmasıdır.
(2) Cezalandırılan artık suç değil suçludur; yasayı ilgilendiren artık suçluların ne yaptıklarından ziyade bunu yapmaya onları neyin (çevre, kalıt, ebeveynlerin davranışları) yönlendirdiğidir.
(3) Cezanın tam olarak doğasına ve süresine karar verenler artık yasalara uygun olarak cezaları veren yargıçlar değil, sınırları kesin biçimde belirtilmemiş hukuksal cezaların nasıl uygulanacağına karar veren "uzmanlar" (psikiyatrlar, toplum hizmetlileri, şartlı tahliye kurulları) olmaktadır.
(4) Cezalandırmanın açıkça belirtilen amacı artık hak edilen cezanın (başkalarını caydırmak ya da sırf adaleti yerine getirmek amacıyla) gerçekleştirilmesi değil, suçlunun yeniden biçimlendirilmesi ve yeniden topluma kazandırılmasıdır.

Foucault artık suçluların parçalanmayışının bir ilerleme olduğunu inkâr etmez. Fakat "daha nazik" yolun daha karanlık yönü, onun bütünsel denetime düşkün olmasıdır. Bir düzlemde, zalim ama düzensiz, fiziksel bir cezalandırmadan daha az ıstırap ama daha fazla müdahaleci psikolojik denetime geçiş bunu göstermektedir. Modern öncesinin cezaları suçlunun bedenine vahşice saldırır, fakat acı verme yoluyla adaletin yerini bulmasından tatmin olur; modern cezalandırma ise içsel bir dönüşüm, kişinin yüreğinin yepyeni bir yaşam biçimine uyumunu talep eder. Fakat ruhun bu modern anlamda denetiminin kendisi, bedenin daha incelikli ve daha geniş boyutta denetiminin bir yolu-

dur, çünkü psikolojik tutumları ve eğilimleri değiştirmenin amacı bedensel davranışı denetlemektir. Foucault'nun ifadesiyle, modern çağ açısından, "ruh, bedenin hapishanesidir" (DP, 30).

Discipline and Punish'te dile getirilen en çarpıcı tez, suçlular için getirilen disiplin amaçlı tekniklerin diğer denetim alanları (okullar, hapishaneler, fabrikalar vs.) için de model oluşturması ve hapishane disiplininin modern toplumun tamamına yayılmasıdır. Foucault'nun söylediğine göre, bizler bir "cezaevi adası" (DP, 298) içinde yaşamaktayız.

Bu nedenle, örneğin, modern disiplin denetiminin en belirgin özellikleri sıradan insanları düşmanı öldürmeye istekli ve yetenekli birer birey haline getirmek için tasarlanmış olan askerlik eğitimine yeni yaklaşımlarda belirginleşir. Modern öncesi eğitim her şeyden önce iyi malzemenin bulunmasına dayanmaktaydı: güce, iyi bir bedene, doğal cesarete ve benzerlerine sahip olan erkekler; ardından da bunların gurur ve korku yoluyla genel bir biçimde eğitilmesi. Fakat modern askerler ilk başlarda hiç uygun olmasalar bile yoğun ve uzmanlaşmış eğitim yoluyla üretilmektedir. Acemi kışlası insanı asker "yapar". Bu bir modelin ya da aktörün doğal çekiciliği sorunu değildir; konu bir askere benzemek değil, gerçekten de asker olmaktır – bu da dizgeli bir eğitim gerektirir.

Disipline dayalı eğitim göze çarpar niteliktedir, çünkü, birincisi, bedenin bütününün doğrudan denetimi yoluyla değil, bedenin belirli bölgelerinin ayrıntılı denetimiyle işlemektedir. Askerlere bir tüfeğin bakımının yapılmasını ve o tüfekle ateş edilmesini öğretmek için süreci çok kesin adımlardan oluşan, birbirini izleyen aşamalara böleriz. Konu



11. Panoptik hapishane tasarımı, Illinois Eyalet Hapishanesi, 1954.

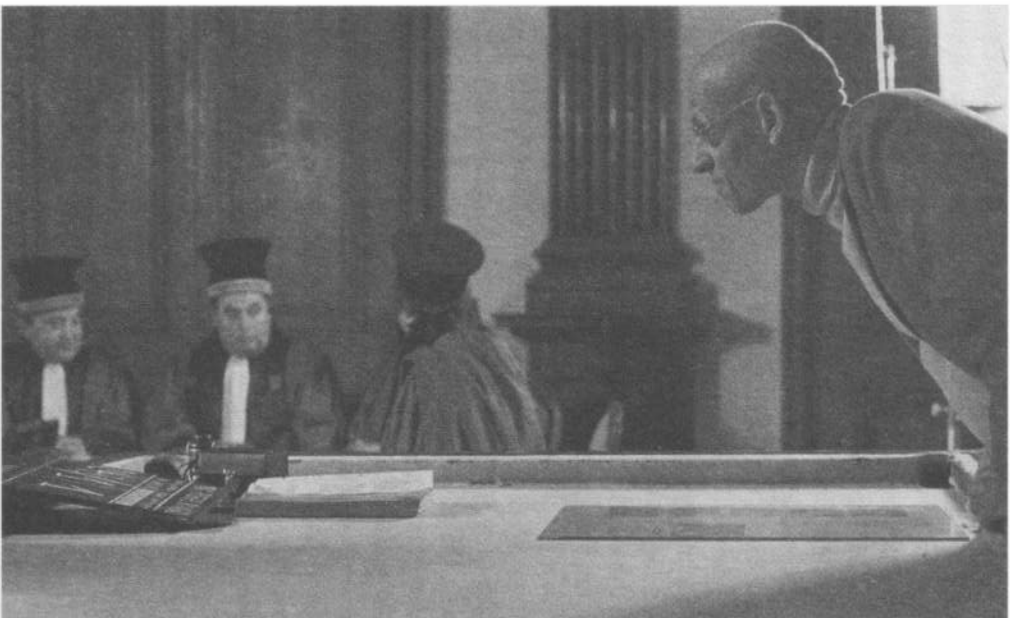
onlara işlemin bütününü gösterip "bunun gibi yap" demekten ibaret değildir. Odak noktasını yalnızca elde edilecek sonuçlar, askerin şu ya da bu biçimde bizim istediğimiz şeyi gerçekleştirdiğini görmek oluşturmaz. Aslı odak noktası bu sonuçları özellikle belirlenmiş yordamlar yoluyla elde etmektir. Sizden istediğiniz yalnızca silahı düşmana doğru ateşlemek değildir; biz sizden silahı şu biçimde tutmanızı, şu biçimde omzunuza kaldırmayı, namluyu şu biçimde doğrultmanızı, tetiği şu biçimde çekmenizi istemekteyiz. Kısacası, bu bir mikro yönetim sorunudur. Disipline modern yaklaşımı Foucault onun "yumuşak başlı bedenler" üretmeyi hedeflediğini söyleyerek özetler: yalnızca bizim onlardan istediklerimizi yapmakla kalmayıp aynı zamanda tam da bizim istediğimiz biçimde yapan bedenler (DP, 138).

Yumuşak başlı bedenler birbirinden ayrı üç yoldan üretilir. *Sıradüzensel gözlemleme* insanların neler yaptıklarını sırf onları gözlemleyerek denetleyebilmemiz gerçeğine dayanır. Şehir duvarları boyunca sıralanan gözetleme kuleleri bunun klasik bir örneğidir. Fakat modern erk bu tekniği yeni bir düzeye yükseltmiştir. Önceleri, erk sahibi olanların ayrıcalıklı konumlarının bir ifadesiydi – ya ihtişamlarını sergilemekte ("sarayların gösterişliliği") ya da onlara tebaalarını ya da düşmanlarını tepeden izlemek için avantajlı bir konum sağlamaktaydı ("kalelerin geometrisi") (DP, 172). Fakat modern mimarlık hem sıradan insanların işlevsel gereksinimlerini karşılayan hem de "içeridekileri görünür kılan" yapılar inşa etmektedir. Böylece, örneğin, bir konferans salonundaki sıra sıra uzanan yan yana koltuklar ya da geniş pencerelere ve sıralar arasında geniş koridorlara sahip iyi aydınlatılmış derslikler yalnızca öğrenmeyi kolaylaştır-

makla kalmaz, bunlar aynı zamanda öğretmenlerin herkesin neler yapmakta olduğunu görmelerini büyük ölçüde kolaylaştırır. Benzer teknikler hastane odalarında, askeri barakalarda ve fabrika çalışma alanlarında görülür; bunların tümü de "bireyleri dönüştürmek için işleyen bir mimari"nin örnekleridir; "içinde barındırdıkları üzerinde etki yaratmak için, eylemleri üzerinde denetim sahibi olabilmek için, (...) onları tanıyabilmek için, onları değiştirmek için" (DP, 172).

Foucault'ya göre, modern disiplin amaçlı erkin ideal mimarlık formu Jeremy Bentham'ın Panoptikon'udur:[1] en az sayıda personelle en çok sayıda mahkûmu denetleme önerisi. Panoptikon'a benzeyen hapishaneler 20. yüzyıla kadar inşa edilmediyse de, bu önerinin prensibi modern topluma egemen oldu. Panoptikon'da her bir mahkûm ayrı bir hücrededir; diğerlerinden hem ayrıdır hem de onlar tarafından görülebilir. Ayrıca, hücreler her bir hücrenin dilendiği zaman görülebileceği merkezi konumdaki bir kulenin çevresinde sıralanır. Denetim prensibini gözetleme gerçeği değil, olasılığı oluşturur. Denetleyen belirli bir hücreye aslında ender olarak bakacaktır. Fakat mahkûmlar sıranın ne zaman kendilerine geleceğinden asla emin olamazlar ve bu nedenle de gözlemlenmekte olduklarını varsaymak zorundadırlar. Sonuçta, bizler "mahkûmlara, erkin kendiliğinden işlev görmesini garantiye alacak bir bilinç ve kalıcı görünürlük empoze etmekte" (DP, 201) oluruz.

1) Jeremy Bentham ortadaki bir gözetleme kulesinin çevresine yerleştirilmiş hücrelerin yer aldığı dairesel hapishane önerisini 1791'de gerçekleştirdi. (ç.n.)



12. *Moi, Pierre Rivière* filminin çekiminde Foucault oyuncularla birlikte.

Disiplin amaçlı modern denetimin ikinci bir farklı niteliği *düzgüleştirici yargı* ile uğraşmasıdır. Bireyler eylemlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı açısından değil, eylemlerinin onları başka bireylerle karşılaştırıldıkları bir ölçüt üzerinde nereye yerleştirdiğine göre yargılanmaktadır. Çocuklar yalnızca okuma yazmayı öğrenmekle kalmayıp kendi okuma grupları içindeki yüzde 50'lik grup içinde de yer almalıdır. Bir lokanta iyi yemek sunmakla kalmayıp aynı zamanda kent içindeki en iyi on işletmeden biri haline gelmelidir. Bu düzgüleştirme görüşü toplumumuzda yaygındır. Resmi düzeyde, bizler eğitim programları, tıp uygulamaları, endüstriyel süreçler ve ürünler için ulusal standartlar belirleriz; daha az resmi düzeyde, turistik alanlardan beden ağırlığımıza, cinsel etkinlik düzeyine kadar her şeyi sıralamaya oturtan listeler takıntımızı oluşturur.

Düzgüleştirici yargı özellikle yaygın bir denetim biçimidir. Ondan kaçış yoktur, çünkü her bir başarı düzeyi için söz konusu ölçüt daha da yüksek bir düzeyin olanaklı olduğunu göstermektedir. Dahası, düzgüler bazı davranış biçimlerini "anormal" olarak tanımlamakta ve bu da onları –modern öncesinin aşırı şiddetini gerektiren arsızca sınırları aşma eylemlerinden çok uzakta olsalar bile– toplumsal (ya da insanca) kabul edilebilir olanın ötesine yerleştirmektedir. Anormal olarak yargılanma tehdidi attığımız her adımda biz modernleri kısıtlamaktadır.

Son olarak, *yoklama* sıradüzensel gözlemleme ile düzgüsel yargıyı birleştirir. Foucault'ya göre, yoklama "bireyler üzerinde birbirlerinden ayırt edilebilmelerini ve yargılanabilmelerini sağlayacak saydamlığı yaratan düzgüleştirici bir bakış"tır. Yoklama modern erk/bilginin temel gezeneğini

oluşturur, çünkü "gücün yayılması ile gerçeğin oluşturulması"nı (DP, 184) tek bir bütün halinde birleştirir. Her yoklamaya maruz kalanlar (hastalar, öğrenciler, iş başvurusunda bulunanlar) hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarır, hem de, oluşturduğu düzgüler yoluyla, onların davranışlarını denetler.

Yoklama aynı zamanda bireyin modern erk/bilgi bağlantısı içindeki yeni konumunu ortaya koyar. Bireyleri bir "yazma ağı" (DP, 189) içine yerleştirir. Yoklamaların sonucu yoklanan bireyler konusunda ayrıntılı bilgi sağlayan ve erk dizgelerinin bu bireyleri denetlemelerini sağlayan belgelere (örneğin, okullarda yoklama kayıtları, hastanelerde hasta dosyaları) kaydedilir. Bu raporlar temel alınarak, denetimi elinde bulunduranlar bilgiye temel oluşturan kategorileri, ortalama değerleri ve düzgüleri formülleştirebilir. Yoklama bireyi bir "vaka" haline dönüştürür – bu terimin her iki anlamında: bilimsel bir örneğe ve üzerinde durulması gereken bir nesneye (elbette, Foucault üzerinde durmadan söz ederken denetlemeyi kastetmektedir). Bu süreç aynı zamanda görünürlüğün karşıtlığını tersine çevirir. Modern öncesi dönemde erkin uygulanmasının kendisi tipik denecek ölçüde görünür biçimdeydi (kentlerde askerlerin varlığı, halkın gözleri önünde gerçekleştirilen idamlar) ve bu arada da bilgi nesneleri olanlar özlerden uzakta kaldı. Fakat modern çağda erkin uygulanışı tipik olarak görünmezlik içerir, fakat kendi nesnelerini onları büyük ölçüde görünür kılarak denetlemektedir. Ve en yüksek düzeyde görünürlük de günümüzde kalın dosyaları anonim ve görünmez görevlilerin oluşturduğu ordular tarafından korunmakta ve titizlikle incelenmekte olanlara (suçlulara, delilere) aittir.

Bir bakıma, *The History of Madness* deliler için neler gerçekleştirdiyse, *Discipline and Punish* de mahkûmlar için bir benzerini gerçekleştirir. Bizim marjinalleştirilmiş bir gruba sözde insanca yaklaşımımızı çözümler ve bu yaklaşımın nasıl da kendi egemenlik biçimini içerdiğini gösterir. Delilik konulu kitapların aksine, bu çözümleme, kurumsal yapıların nedensel kökenlerine daha fazla, düşünce dizgelerine de daha az odaklanmaktadır; yani, arkeolojik olmaktan ziyade soybilimseldir. Fakat bu yalnızca vurgu açısından farklılık içermektedir, çünkü, gördüğümüz gibi, *Discipline and Punish*'teki soybilim hapishaneye ilişkin düşüncenin arkeolojisine dayanır ve *The History of Madness* da bizim deliliği algılayışımızın kurumsal sonuçlarıyla ilgilenmektedir.

Discipline and Punish'i *The History of Madness*'tan en fazla farklı kılan şey, hapishane modelinin modern toplum boyunca yayıldığı görüşüdür. Bunun sonucunda, kitap, *The History of Madness* gibi, "biz"lerin (normal toplumun) kendimizi tanımlamakta kullandığı belirli bir Öteki çevresinde odaklanmaz. Toplumun kendisi egemenlik altına girmiş ötekilerin oluşturduğu bir kalabalık olarak görünür: yalnızca suçlular değil, aynı zamanda öğrenciler, hastalar, fabrika işçileri, askerler, alışveriş yapanlar (...) Her birimiz –çok çeşitli yollardan– modern erke tabi durumdayız. Buna uygun olarak da, tek bir erk merkezi, marjinalleştirilmiş "onlar" tanımlanmasında kullanılabilecek ayrıcalıklı bir "biz" bulunmamaktadır. Erk tüm topluma, bol sayıda mikro merkeze dağıtılmış durumdadır. Bu dağılım gelişmenin arkasında hiçbir erekbilim (hiçbir hakim sınıf ya da hiçbir tarihsel süreç) olmaması gerçeğine denk düşmektedir. Modern erk

sayısız küçük, birbirleriyle işbirliği içinde olmayan nedenin –soybilim tarzında– bir rastlantısal sonucudur.

Foucault'nun modern erke ilişkin bu tablosu pek çok devrimci hareketin, özellikle de Marksçılığın savlarına meydan okuma niteliğindedir. Bu hareketler belirli grupları ve kurumları (örneğin, burjuva, merkez bankası, genelkurmay, devletin basın organı) egemenliğin kaynağı olarak görmektedir; bu kaynakların yok edilmesi ya da dizge içinde eritilmesi özgürlüğe giden yolu açacaktır. Erkin sarayda ve birkaç bağlantılı kurumda toplandığı modern öncesi dünyada bu tür bir devrim başarılı olabilirdi. Marksçılar bir önceki savaşı sürdüren askeri strateji uzmanlarına benzemektedir; Fransız Devrimi'ni model alarak, kralın olmadığı bir dünyada kralın kafasını kesmeye çabalamaktadırlar. Yönetim kurumlarının, askeri kışlaların ve resmi gazetelerin devralınmasından sonra bile devrime direnecek sayısız erk merkezi kalmaktadır. Foucault kendisi Sovyetler Birliği'ni "el değiştirmiş fakat toplumsal sıradüzenleri, aile yaşamını, cinselliği ve bedeni aşağı yukarı kapitalist toplumda olduğu gibi bırakan devlet mekanizmasına örnek" (P/K , "Questions on Geography", 73) olarak anlatır. Devrimcilerin istediği köklü dönüşüm, merkezi denetimin bir usun yaşamının en ince ayrıntılarına inmesini gerektirir. Burada, belki de, Foucault modern devrimlerin totaliter gücünü açıklamaktadır.

Bu çözümleme, anlamlı bir devrimin, dolayısıyla da özgürlüğe kavuşmanın olanaksız olduğu biçimindeki tepkisel sorucu ortaya koymaktadır: erkin mikro merkezlerinin oluşturduğu modern ağa tek alternatif totaliter egemenliktir. Sanırım Foucault yegâne küresel alternatiflerin bunlar

olduğuna katılırdı. Onun varacağı sonuç da tepkisel hayal kırıklığı değil, devrimsel özgürlüğün küresel dönüşüm gerektirdiği varsayımının reddi olurdu. Foucault'ya göre, politika –hatta devrimsel politika– daima yereldir.

Fakat yerelliğin kendisi çoğu zaman tepkinin sığınağıdır. Özellikle de Foucault'nun baskıyı demokratikleştirmesi düşünüldüğünde –yerel bağlama bağlı olarak, hepimizi birer kurbanız– sonu gelmeyen değersiz protestolarla etkili bir devrimi boşa harcamaktan nasıl kaçınabilir? Bankerler, avukatlar, profesörler, bunların tümü en az başkaları kadar meşru görünecek biçimde (örneğin, işverenler ya da tüketiciler olarak) sömürülme yakınmalarıyla karşılaşacaktır. Ancak, bu noktada, Foucault kendisine ait *marjinal* kavramına, 1970'lerden itibaren delileri radikal düzeydeki Öteki olarak gören romantik kavram yerine getirdiği kavrama sığınabilir. Marjinalleşmiş bireyler ve gruplar, delilerin aksine, gerçek anlamda modern toplumun bir parçasıdır; toplumun dilini (farklı bir tonda olsa bile) konuşur, toplumun değerlerinin çoğunu paylaşır, gerekli toplumsal ve ekonomik rolleri oynarlar. Aynı zamanda da, bir çoğumuzun aksine, sürekli olarak toplumun sınırlarında dolanırlar. Bu, iki nedenden birine ya da ikisine bağlıdır: yaşamları toplumun temel görüşünün değerlerine karşıt değerler yoluyla tanımlanabilir (homoseksüelleri, standart olmayan dinlerin üyelerini, Batılı olmayan kültürlerden gelen göçmenleri düşünün) ya da gönençleri temel çizgideki grupların gönenci karşısında dizgeli bir biçimde ikinci planda kalan bir gruba ait olabilirler (göçmen işçileri, gecekondu mahallelerinin okullarındaki çocukları, sokaklarda dolaşan fahişeleri, hapishanelerdeki mahkûmları düşünün).

Delilerin aksine, marjinalleşmiş olanlar bizim değerlerimize anlamlı bir biçimde meydan okuyabilecek değerlere ve toplumumuz içinde akla yatkın bir biçimde karşılanabilecek gereksinimlere sahiptir. Bu nedenle, onları ilgilendiren şey, etkili politik eylem programlarının odak noktasını oluşturabilir. Dahası, bu türden programlar Ütopik küresel ihtiraslar olmadan da gerçek anlamda devrimsel olabilir. Bizler açısından "biz" sözcüğünü delilerle birlikte telaffuz etmek temel değerlerimizi ve kurumlarımızı yıkmamızı gerektirmektedir, fakat marjinal olanların savları toplumumuz içinde toptan bir yıkılmaya gerek kalmadan değiştirilebilecek belirli niteliklerin eleştirisine dayanmaktadır.

Bir marjinaller politikasının kendisinin marjinalleştirme için yalnızca diğer bir gereç olduğu düşünülebilir, çünkü bu politika "biz"im "onlar" adına konuşma hakkı talep etmemizden oluşmaktadır. Foucault da elbette bu tehlikenin farkındaydı ve marjinalleşmiş gruplara konuşma ve işitilme şansı sağlayacak biçimde tasarlanmış politik eylemlerde ısrar etmekteydi. Bu nedenle, örneğin, Foucault'nun arkadaşı Daniel Defert'le birlikte 1970'lerin başlarında kurduğu Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), Foucault'nun entelektüel açıdan tanınır bir kişi olmasından yararlanarak medyanın ilgisini doğrudan kendi adlarına konuşan mahkûmlara çekti.

Marjinallik, daha önceleri bilgibilimsel bir bağlamda hata olarak karşımıza çıkan şeyin politik benzeridir. Politik açıdan, elbette, hata yalnızca bir önermenin yanlışlığı olarak değil, aynı zamanda, dilsel olmayan açıdan, uygun olmayan davranış ya da yanlış yönlendirilmiş değerler ola-

rak anlaşılmalıdır. Benim anladığım biçimiyle Foucault'nun politikası bir grubu marjinalleştiren "hatalar"ın temel çizgideki toplumun "gerçekler"iyle etkileşime geçmesini sağlamaktır. Bu çaba ne kadar başarılı olursa, marjinal grup da o ölçüde hakimiyetin belirli bir nesnesi olmaktan çıkacaktır ve toplumun bütünü de daha önceleri hatalar olarak reddettiği şeyler tarafından dönüştürülecek ve zenginleştirilecektir.

Benim "yaratıcı etkileşim" olarak adlandırdığım şeyin yalnızca marjinal grupları toplumun temel çizgisi içinde eritmek ve böylece onların en belirgin değerlerini yok etmek için bir bahane olduğu söylenebilir. Fakat etkileşimin yok edici bir özümsemeyi içermesi gerekmez, özellikle de marjinal gruba etkileşimin yürütülmesinde ciddi anlamda söz hakkı tanınırsa. Öte yandan, belirli bir marjinal grubun etkileşimde bulunulmaya değer olup olmadığı ya da ne düzeyde değer olduğu sorusu da ortada durmaktadır. Bizler, tamamen meşru bir biçimde, belirli marjinal grupların (örneğin, neo-Nazilerin ya da dünyanın sonunun yakın olduğuna inanan dinsel kültlerin) gereksinimleri ile değerlerinin bizim temel değerlerimizle uyumlu olmadığına ve bu gruplara olsa olsa tahammül gösterebileceğimize karar verebiliriz.

Son bir güçlük: bizim politik uygulamamızın marjinal gruplara o kadar odaklanmasının nedeni nedir? Örneğin, ne diye temel çizgideki değerlere bağlılığımızı derinleştirecek ya da onları başka toplumlara da genişletecek yeni-muhafazakâr çizgide politikalar benimsemeyelim? Bu, Foucault gibi, Öteki'nin öz eleştirisinin ve takdirinin bizim politik gündemimizin temelinde yer alması gerektiği biçi-

mindeki liberal paylaşımı paylaşanlar açısından çok önemli bir sorudur. Ne yazık ki, John Rawls gibi liberallerin aksine, Foucault'nun yanıt olarak verecek fazla bir şeyi yoktur. Foucault'nun kendi politik duruşunun sürekli kendisini dönüştürmeye dayanan kendi bireysel yaklaşımından türediği görülür. Onun marjinal gruplara duyduğu ilgi bir kimliğe oturtulmaktan korkmasından kaynaklanır. Bu noktada, Foucault açısından, politika temelde kişiseldir. Onun korkusunu paylaşmak yalnızca –bir keresinde benzer bir bağlamda dile getirdiği sözlerle– şu yanıtı verebilir: "Biz aynı gezegenden değiliz." (UP, 7)

IX. Bölüm

MODERN CİNSELLİK

İşin komik yanı (...) bizim "özgürlüğün" dengede yattığına inandırılmamız.[1]

Homoseksüel olduğu için, modern cinselliğin tarihini yazmak Foucault açısından özellikle kişisel bir girişim olmuş olmalı. Biyografisini yazan kişilere göre, Foucault, 1940'lar ile 1950'lerdeki Fransız toplumunun utanç ya da hiddetle karşıladığı türden cinsel ilgi alanlarına sahip olmanın ıstırabını çekmekteydi. École normale'de karşılaştığı genel anlamda hoşgörülü ortam bile homoseksüelliği tam anlamıyla hoş karşılamıyordu. Foucault'nun açıkça belirttiği gibi, İsveç'ten gelen bir iş teklifini kabul etmesinin nedenlerinden biri, tamamen yerine gelmese de, daha açık bir cinsel ortam bulma umuduydu. Foucault'nun cinsel yaşantısının ayrıntıları yüzeysel kalsa da –öyle de olması gerekmez mi?–

1) HS, 159.

gay marjinalliği deneyiminin onun yaşamının önemli bir parçasını oluşturduğunu düşünmek için yeterince nedenimiz var. Öte yandan, "homoseksüel" kimliğini üstlenme konusunda da diğer kimlikleri üstlenme konusunda olduğu kadar isteksizdi. Ender olarak "gay erkek" olarak yazdı ya da mülakat verdi ve bunu gerçekleştirdiğinde de –örneğin, gay yayınlar için verdiği az sayıdaki mülakatta– eylemci gay topluluğa yönelik tutumu kendisini adamış bir katılımcıdan ziyade anlayışlı bir gözlemci biçimindedir. Onu en fazla cezbeden, insan topluluğunun ve kimliğinin yeni biçimlerinin yakın zamanlarda gay kesim tarafından araştırılması biçiminde tanımladığı şeydir.

Her ne olursa olsun, homoseksüellik Foucault'nun cinsellik tarihi tarafından içerilecek birçok konudan yalnızca biriydi; bu tarih, "Perverts"[2] başlıklı bir cilde ek olarak, çocuklar, kadınlar ve evli çiftler konularında da ciltler içerecekti. Dahası, projeye genel girişi oluşturan ve serinin aslında yayımlanan tek cildi de göstermektedir ki, *Discipline and Punish*'te olduğu gibi, marjinalleşmiş grupların da ötesine geçerek modern toplumdaki herkesi içerecekti. Aslında, en baştan itibaren, Foucault'nun cinsellik konulu çalışmasının erk ilişkilerinin boyutunun ötesinde bir boyutu geliştirmekte olduğu açıkça görülür. Yalnızca politikanın değil, aynı anda psikolojinin ve etik anlamda öznelerin oluşumunun tarihi haline gelmekteydi.

Ancak, başlangıç noktasını, yine de, Foucault'nun modern erk anlayışı oluşturur; bu anlayış *History of Sexuality*'nin birinci cildinde açık bir biçimde ortaya konulur.

2) Sapkınlar.

Sonuçta, Foucault'nun cinselliğe ilk yaklaşımı *Discipline and Punish*'te yer alan soybilimsel yöntemin oldukça dolaysız bir biçimde uygulanışıdır. Yöntem cinselliğe ilişkin çeşitli modern bilgi organlarına ("cinsellik bilimleri"), bunların modern toplumun erk yapılarıyla yakın bağlantısını göstermek amacıyla uygulanır. Foucault'nun görüşlerinin bu yönünün odağını "baskıcı hipotez" olarak adlandırdığı şey oluşturur. Bu, modern toplumun cinsiyete yönelik temel tutumunun (18. yüzyıldan başlayarak, Victoria çağında doruğa ulaşarak ve günümüzde de hâlâ etkisini güçlü bir biçimde sürdürerek) olumsuz olduğudur; tekeşli evliliğin çok sınırlı alanı dışında, cinselliğe karşı çıkıldığı, cinselliğin susturulduğu ve olabildiğince de bertaraf edildiğidir.

Foucault baskı gerçeğini inkâr etmez. Victoria çağı göğüsleri kapattı, yazın eserlerini sansürledi, mastürbasyona karşı da güçlü kampanyalar başlattı. Fakat Foucault modern erkin öncelikle baskı yoluyla kullanılabildiğini ve baskıya karşı çıkmanın modern erke karşı direnmenin etkili bir yolu olduğunu inkâr eder. Bunun yerine, modern erkin, hakkında yeni söylemler keşfetmek yoluyla yeni cinsellik biçimleri yarattığını düşünür. Örneğin, aynı cinsiyetten olanlar arasındaki ilişkiler tarih boyunca gerçekleşmiş olsa da, homoseksüellik –kendisini tanımlayıcı psikolojik, fizyolojik ve hatta belki de genetik nitelikleriyle apayrı bir kategori olarak– modern cinsellik bilimlerinin erk/bilgi dizgesi tarafından yaratıldı.

Foucault'ya göre, cinsel baskı yüzeysel bir olgudur; 17. yüzyılda Reformasyon karşıtı hareketin itiraz uygulamasına ilişkin yasalarıyla başlayan, cinsiyet konusunda konuşmanın "gerçek düzensiz patlaması" (HS, 17) çok daha önem-

lidir. Günahlarını itiraf edenlerin daha önce hiç duyulmamış düzeyde bir bütünlük ve ayrıntıyla "kendi vicdanlarını sınama"ları istenmekteydi. "Karım dışında bir kadınla yattım" demek yeterli değildi; kaç kez yatıldığının, ne türden eylemlerin gerçekleştirildiğinin, kadının kendisinin evli olup olmadığının söylenmesi gerekiyordu. Açıkça bilinen eylemleri rapor etmek de yeterli değildi. Yerine getirilmemiş olsa bile düşünceler ve arzular da eşit düzeyde önemliydi. Ama bu noktada da "karım dışında bir kadınla yatmayı düşündüm" demek yeterli değildi. Bu düşüncenin sürdürülüp sürdürülmediğinin, onu hemen kafadan silip atmak yerine sürdürmekten zevk alınıp alınmadığının anlatılması gerekiyordu; ve, eğer zevk alındıysa, bu bir parça kasıtsızca mı yoksa "iradenin eksiksiz onayı" ile mi gerçekleştirilmişti. Bütün bu unsurlar itirafı dinleyen kişinin suçun derecesini belirlemesi (örneğin ölümcül günah mı yoksa affedilebilir bir günah mı), uygun bir ceza belirlemesi ve ahlaksal açıdan düzelme içinde önerilerde bulunması için gerekliydi. Bu itirafların sonucu çok daha derin ve çok daha kesin bir öz-öğrenme durumu, içsel cinsel doğaları olabildiğince eksiksiz bir biçimde ortaya koyan "bene ilişkin yorumbilim" olmaktaydı. Ancak, Foucault'nun düşüncesine göre, bu cinsel doğa hiç de gerekli öz-yargılama sonucunda keşfedilmesi beklenen türden değildi. Benim cinsel açıdan ne olduğum, itirafımı gerçekleştirirken kullanmam beklenen kategorilere bağlıdır.

Modern cinselliğin tarihinin büyük bir bölümü bu öz bilgiye ilişkin dinsel tekniklerin laik düzleme uyarlanması ve yaygınlaştırılmasına ayrılmıştır. İtiraflar artık bir rahibe yapılmayabilir; ama artık itiraf kişinin kendi doktoru-

na, psikiyatristine, en iyi dostuna ya da, en azından, kendisine yapılmaktadır. Ve kişinin cinsel doğasını tanımlayan kategoriler de kişi tarafından seçilmeyip cinselliğin yeni modern bilimlerinde "uzmanlar"ın otoritesine göre kabullenilmektedir: Freud'lar, Kraft-Ebbing'ler, Havelock Ellis'ler, Margaret Mead'ler. Bu tür uzmanlar, aslında, davranışın yeni toplumsal düzgüleri olan şeyleri insan doğasına ilişkin yeni keşifler olarak sunmaktadır.

Elbette, toplumsal bir oluşum konumundaki cinsellik ile biyolojik bir gerçeklik olan cinsellik arasında bir ayrım yer almaktadır. Foucault, örneğin, insanların üremesinde inkâr edilemez fizyolojik gerçekler bulunduğunu yadsımaz. Fakat, saf biyolojiden fizyoloji, antropoloji ve benzerlerinin kaçınılmaz düzeyde yorumlayıcı ve düzgüsel kavramlarına geçtiğimizde bu ayrımın ortadan kalktığını ileri sürer. Örneğin, Oedipus kompleksi burjuva ailesinin anlamı ve değerine ilişkin varsayımlarla bağlantılıdır; hamile kalmanın fizyolojisi gibi bir diğer gerçek değildir. Basit birer biyolojik gerçek gibi görünen şeylerin bile, örneğin erkek ile dişi arasındaki ayrım gibi, düzgüsel toplumsal öneme sahip oldukları ortaya çıkabilir; tıpkı 19. yüzyılda bir kadın olarak yetiştirilen ama yirmili yaşlarına geldiğinde onu iyice inceleyen doktorların aslında bir erkek olduğuna karar vermeleri sonucunda erkek olarak yaşamaya zorlanan çift cinsiyetli Herculine Barbin gibi. Foucault, Barbin'in otuz yaşına gelip de intihar etmeden önce kaleme aldığı dokunaklı anıları yayımladı.

Baskıcı hipotez eleştirisine dayanan Foucault, genellikle hapishane tarihine koşutluk içeren bir cinsellik tarihi geliştirebilmektedir. Nasıl ki modern suçbilim aynı anda

hem bilgi kaynağı hem de "özneleri" açısından denetleme kaynağı olan toplumsal bozukluk kategorilerini (çocuk suçlular, kleptoman, uyuşturucu bağımlısı, seri katil vs.) tanımlamaktaysa, cinselliğin modern bilimleri de erk/bilgi gibi koşut bir role sahip olan cinsel bozukluklar kategorileri (homoseksüel, nemfoman, fetişist vs.) tanımlamaktadır. Foucault, burada, 19. yüzyılda yaşamış bir Fransız köylü olan ve çok az bir zekâ geriliği bulunan Jouy vakasını anımsatır; Jouy köyündeki kızları arada sırada da olsa Foucault'nun "zararsız kucaklamalar" olarak adlandırdığı eyleme ikna etmekteydi. Hiç kuşkusuz, bu tür şeyler Fransız köylerinde yüzyıllardır sürmekteydi, fakat birileri Jouy'yi yetkililere rapor edince Jouy yepyeni cinsellik biliminin hışmına uğradı. Ayrıntılı yasal ve tıbbi incelemelerin ardından, hiçbir suçtan suçlu bulunmadıysa da, yine de, "tıp ve bilgi için saf bir nesne" (HS, 32) olarak yaşamının geri kalanını bir hastanede geçirdi. Bugün birçoğumuz bizlerin cinsel sarkıntılık olarak nitelendireceği bir olayı Foucault'nun basit bir şeymiş gibi ele alışı karşısında şok olsak da, Foucault, hiç kuşkusuz, bizim tepkimizi de modern erk/bilgi dizgesinin etkilerinin bir işareti olarak görürdü.

Foucault'nun planladığı altı cildin üçü özel marjinalleşmiş grupları ele alacaktı: mastürbasyonu bastırma kampanyasının nesnesi olarak çocuklar (*The Children's Crusade*); cinsel temelli histeri bozukluğunun özneleri olarak kadınlar (*The Hysterical Woman*); cinsel açıdan "anormal" olarak yargılanan homoseksüeller ve diğer gruplar (*Perverts*). Bütün bunlar, tıpkı *Discipline and Punish*'teki suçlular gibi, sıradüzensel gözlemleme ve düzgüleştirici yargılar tarafından yapılandırılıp denetlendi. Dahası, suçluluk durumun-

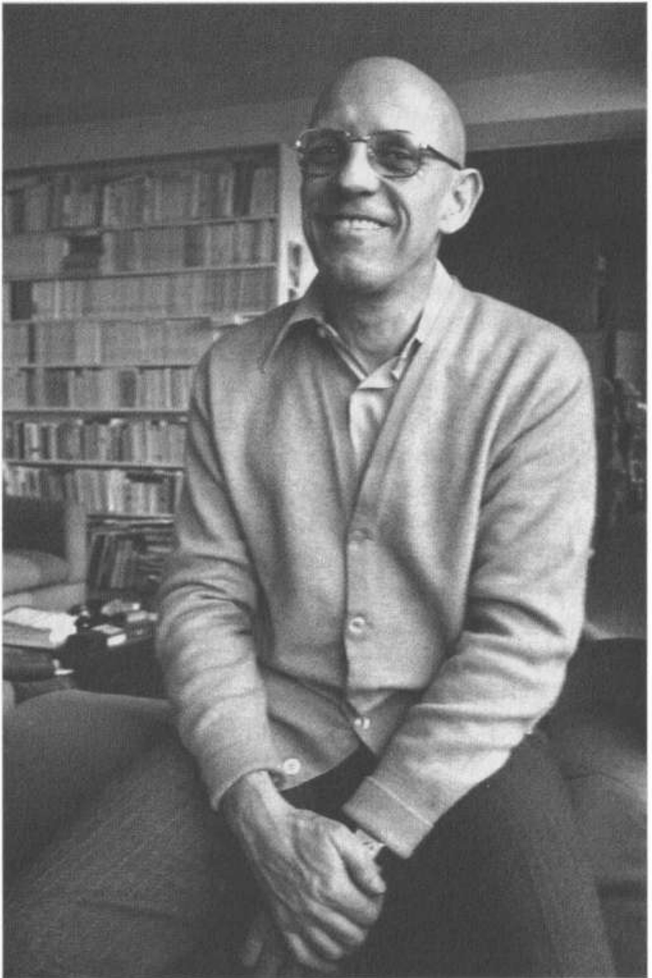
da olduğu gibi, hedeflenen davranışları ortadan kaldırmanın ya da hatta önemli ölçüde azaltmanın hiçbir olasılığı bulunmamaktaydı; bu nedenle de erk mekanizmasının gerçek işlevi yalnızca nüfusun katmanlarını denetlemekti. Tasarlanan bir dördüncü cilt *The Malthusian Couple* başlığını taşıyordu; burada, Foucault'nun ele aldığı konu, nüfusu sınırlandırmak ve niteliğini artırmak için tasarlanmış çeşitli erk yapıları olacaktı. Bu da, yine *Discipline and Punish*'te olduğu gibi, marjinal olmayan grupların disipline dayalı erklerinin bir uzantısı olarak görülmektedir.

The History of Sexuality'nin girişinin son bölümünde, Foucault, bu tür cinselliğin ötesine geçer ve bir biyo-erk kavramı geliştirir; bu kavram yaşayan varlıklar olarak –yani, yalnızca cinsiyetin değil, aynı zamanda biyolojik normalliğin de standartlarının özneleri konumundaki– bizlere doğru yönlendirilmiş modern erkin tüm biçimlerini içerir. Biyo-erk iki düzlemde işlev gören bir süreç olan "yaşamı idare etme görevi"yle ilgilidir. Bireyler düzeyinde, "insan bedeninin anatomi-politikası" söz konusudur; toplumsal gruplar düzeyinde, "nüfusların biyoloji-politikası" (HS, 139) söz konusudur. İlk düzey, dolaylı olarak, tıbbın *The Birth of the Clinic*'te öncelikle bilgibilimsel işlenişini tamamlar ve sağlıklı bir bireyi tanımlayan tıbbi düzgülerin politik anlamını (geniş bir anlamda buna toplumsal ve ekonomik anlam da dahildir) netleştirir. Böylece, örneğin, modern bir tıbbi kavram olarak, aşırı şişmanlık, marjinalleşmiş "şişman insanlar" toplumsal sınıfına denk düşer; hastalığa yönelik modern ilaçla tedavi teknikleri ilaç endüstrisi ekonomisiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. İkinci düzey, bir ulusun nüfusunun bütününü korunması, yönlendirilmesi ve geliş-

tirilmesi gereken bir kaynak olarak gören modern bakış açısıyla ilgilenir. Böyle olunca da, kapitalizm, çalışma gücünün devamını temin edebilmek için herkese tıbbi bakım ve eğitimi gerekli görmektedir; ırkçı ideolojiler nüfusun "soy"unun saflığını koruyabilmek için doğumlara müdahale önlemlerini gerektirmektedir; askeri planlamacılar da yalnızca ordular değil, nüfusların bütünü arasında savaş anlamında "bütünsel savaş" kavramını geliştirmektedir.

Şu halde, Foucault'nun modern cinsellik tarihi projesinin, bu projeye başladığı anda bile, modern biyo-erk tarihi biçiminde genişlemekte olduğunu görmekteyiz. 1970'lerin sonlarından itibaren de bu tür bir tarihin izleklerini ele aldı. Örneğin, tıp ve psikiyatri tarihindeki konulara döndü – artık erke ilişkin yeni görüş açısının daha geniş perspektifinden bakmaktaydı. Aynı zamanda, "yönetilebilirlik" olarak adlandırdığı şeyi incelemeye başladı: Ortaçağ'ın kırsal modellerinden geliştirilen, yöneticilerin denetimleri altındaki nüfusları gözetme sanatını.

Ama, daha önemlisi, Foucault'nun "öznenin tarihi" olarak adlandırdığı şey yönünde bir diğer genişlemeydi. Bu, Foucault'nun disipline dayalı denetimin nesnelerinin kendilerini denetleyen düzgüleri nasıl içselleştirebileceklerini ve böylece de kendi davranışlarının denetçisi haline gelebileceklerini ara sıra belirttiği *Discipline and Punish* içinde zaten ortaya çıkmaya başlamıştı. Cinsellik bağlamında bu olgu merkezi bir konuma gelir, çünkü bireylerden cinsel varlıklar olarak kendi temel doğalarını tasarlamaları ve, öz bilgi temelinde, yaşamlarını dönüştürmeleri beklenmektedir. Bunun sonucunda, bizler yalnızca bizlere ilişkin uzmanca bilgiye sahip olan disiplinlerin *nesneleri* olarak denet-



13. Foucault Paris'teki dairesinde, 1978.

lenmeyiz, bizler aynı zamanda kendi bilgimizin öz denetçisi ve öz şekillendirici *özneleri* olarak da denetleniriz.

Bu yeni perspektif Foucault'yu modern cinsel özgürlük idealini sorgulamaya yönlendirir. Ben kendi derin cinsel doğamı öz denetleme yoluyla keşfeder ve çeşitli görünmez engelleri ve nevrozları aşarak bu doğayı ifade edecek duruma gelirim. Ama bu aşamada kendimi gerçekten de özgürleştirmekte miyim, yoksa yalnızca yaşamımı yeni bir düzgüler setine uygun olarak yeniden şekillendirmekte miyim? Önüne gelenle yatıp kalkma eylemi tekeşlilik kadar talepkâr bir ideal, cinsel maceralara atılma zorunluluğu misyoner pozisyonuna getirilen çok düzgün bir sınırlama kadar yüklü değil midir? Geçmişte vaazlar ve risaleler cinsel düşkünlüğün tehlikeleri konusunda dedelerimiz ve ninelerimiz üzerinde ne kadar güvensizlik ve korku duygusu yarattıysa, bugün de bizi özgür cinsellik yaşantısına doğru yönlendiren dergiler, kendi kendine yardım kitapları ve cinsiyete ilişkin el kitapları bizim cinsel çekiciliğimiz ve performansta bulunma yeteneğimiz konularında o kadar güvensizlik ve korku yaratmıyor mu? Daha da önemlisi, benim özgürlüğün taleplerini kabul edişim dedelerimin ve ninelerimin geleneksel ahlakın taleplerini kabul edişleri kadar benim "gerçek doğa"mın ifadesi değil midir? Foucault her iki durumda da bu kabullenişin yalnızca harici düzgülerin içselleştirilmesi olabileceğini ileri sürer. Foucault'ya göre, bizim kendi cinselliğimizle sürekli ilgilenişimizin komik yanı, onun özgürlükle hiçbir ilişkisi olmadığını düşünmemizdir (HS, 159).

Fakat, daha da önemlisi, Foucault'nun yeni perspektifi, onu, cinselliğe yönelik incelemesinin gerçekten de birey-

lerin özneler haline gelmelerini sağlayan süreci anlama çabasının bir parçası olduğu görüşüne yönlendirdi. Vardığı sonuca göre, kendisi bir cinsellik tarihinden ziyade öznenin tarihini yazmaktaydı. Bu geçiş, Foucault'nun, cinselliği bizlerin birer ben ya da özne olarak taşıdığı kimliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu bulması gerçeğinden kaynaklandı. Benim homoseksüel olduğumu ya da saplantılarım olduğunu söylemem, benim kendi öznelliğimin somutluğunda ne olduğum hakkında temel bir şeyler söylemektir. Burada, Foucault, deneyim felsefesi karşısında kavram felsefesini tercih ederken reddettiği bireysel bilinçlilik noktasına geri dönüyor gibidir. Ancak, ben, onun aslında bu noktayı asla terk etmediğini, bunun yerine onun temel ölçüde tarihsel doğasını gözden kaçıran öznelliğe ilişkin aşkınsal yorumları reddettiğini düşünmekteyim. Her ne olursa olsun, Foucault artık bizlerin birer özne haline geldiğimiz tarihsel süreci anlatma yeteneğine ve gereğine sahip olduğunu hissetmekteydi. Şimdi, sorun, bilincin bilinçaltı malzemeden nasıl ortaya çıktığı değil, bilinçli bir varlığın belirli bir kimliği nasıl üstlendiğidir; yani kendisini varoluşuna belirli bir anlam ve amaç kazandıran belirli bir etik düzgü düzgüler serisi tarafından yönlendirilen bir varlık olarak nasıl algılar hale geldiğidir.

The History of Sexuality'de, Foucault, etik bir "ben"in modern bilincinin Hıristiyanlığın ben yorumbiliminin (yukarıda ele aldığımız günah çıkarma uygulamalarında olduğu gibi) laikleştirilmesi yoluyla ortaya çıkışını incelemeye başladı. Özgün planı bu izleğin tamamını *Les Avoux de la chair* adında, Ortaçağ Hıristiyanlığının cinselliğe bakışını ele alacak apayrı bir ciltte geliştirmekti. (Bu, cinsellik ta-

rihinin ikinci cildini oluşturacak, ardından da çocuklar, kadınlar, sapıklar ve çiftler konulu dört cilt gelecekti.) Foucault bu cildin bir taslağını tamamladığını fakat yazdıklarından asla tatmin olamadığı için bir kenara bıraktığını söylemektedir. Belli ki, bu taslak bugün de mevcut olsa bile asla yayımlanmadı (Foucault'nun ailesi onun kısa ve özlü emrine uymakta ısrarlı: "Öldükten sonra yayın yok.") Bu taslak Paris'te yer alan Foucault Arşivi'nde de bulunmamakta; taslağı pek az insan gördü ve içeriği konusunda da ayrıntılı açıklamalar bulunmamakta. (Görenlerden bazıları onun aslında Foucault'nun söylediği gibi tamamlanmış bir taslak olmadığını belirtmekteler.)

Her ne olursa olsun, projesi üzerinde daha fazla kafa yordukça, Foucault, aslında işe Ortaçağ ile değil, Antik Yunan ve Roma'nın cinsellik ve "ben"e ilişkin görüşleriyle başlaması gerektiğine karar verdi. Hıristiyanlığın "ben"e ilişkin yorumlayıcı görüşünü tam olarak anlamak için onun eski görüşlerden kaynaklanan kökenini ve bu görüşten farklı taraflarını izlemesi gerektiği sonucuna vardı. Okulda öğrendiği Yunanca ve Latince'yi geliştirmekle işe başladı ve Collège de France'tan iki dostu ve meslektaşıyla birçok tartışma gerçekleştirdi: bir Roma tarihçisi olan Paul Veyne ve antik felsefe tarihçisi olan Pierre Hadot. Temel nitelikli bu yeniden yönelişin yanı sıra, sağlığının bozulması (sorunun AIDS olduğu sonradan anlaşıldı ve sonunda Foucault AIDS'ten öldü) projeyi ciddi biçimde geciktirdi. Foucault'nun antik dünyaya ilişkin iki cildi yayımlaması ancak 1984'te, ölümünden hemen önce gerçekleşebildi: İÖ 4. yüzyıldan kalma Yunan metinlerinin ele alındığı *The Use of Pleasure* ve İÖ 1. yüzyılla İS 1. yüzyılı kapsayan

döneme ait Yunan ve Roma metinlerini içeren *The Care of the Self*.

Bu kitaplar *History of Sexuality*'nin ikinci ve üçüncü cildi olarak adlandırılmış olsalar da, burada ele aldığımız ilk cildin bu ciltler için bir giriş niteliği taşıdığını söylemek olanaksızdır. Kabaca anlatmak gerekirse, ilk cildin tanıttığı proje, modern cinselliğin bir biyo-erk örneği biçiminde incelendiği bir projedir: bireylerin ve grupların sosyo-politik denetimine temel olma açısından biyolojik (geniş bir anlamda) bilgi. Bu, Foucault'nun asla yerine getirmediği bir projedir; ancak, bu projeye ait bazı unsurlar ilk cilt öncesindeki ve sonrasındaki bazı yazılarına dağılmış durumdadır. İkinci ve üçüncü cilt "ben"in etik oluşumunun bir örneği olarak antik dönemde cinselliğin incelenmesinin bir parçasını oluşturur. Önceleri biyo-erk konusuna duyulan ilgiyle hiçbir örtüşme içermese de, "ben"e ilişkin Hıristiyan yorumbilimin konularının paylaşılması yoluyla bir bağlantı söz konusudur. Foucault bu iki kitabı özgün cinsellik tarihinin devamı olarak sunmasaydı durum daha az yanıltıcı olurdu. Cinselliğe hem biyo-erk hem de "ben"in oluşumu yoluyla yaklaşımda bulunacak daha geniş bir proje tasarlamış olabilir. Fakat yaşamının son yıllarında cinsellik tarihinden oldukça uzaklaştığı görülür. Benimsediği yeni yön, göreceğimiz gibi, öznenin oluşumunu cinsellikle değil, onun "gerçek oyunlar" biçiminde adlandırdığı şeyle ilişkilendirir.

X. Bölüm

ANTİK DÖNEMDE CİNSELLİK

Seks sıkıcıdır.

Foucault'nun çok yoğun yazılarının belirsizlikleriyle boğuşmuş olanlar onun son iki kitabını yazarkenki açık yaklaşımı karşısında büyük ölçüde rahatlamaktadır. Yaklaşan ölümü yazılarına da yansıyan huzur dolu bir uzlaşmaya mı neden olmuştu? Yoksa, ölmeden önce projesini tamamlama isteğinden ötürü, ayrıntılı karmaşıklıklara zaman bulamamış mıydı? Bunun yerine, bence, Foucault genellikle "katlanılmaz" bulduğu şu andan apayrı olan ve çok çekici bulduğu varoluş biçimleri öneren bir dünyaya girmişti.

"Ben"in etik oluşumu biçimindeki konusu, elbette, kişisel kimliğimizin bile derinlerine sızdığını gördüğü modern erk ilişkilerine yönelik çözümlemelerinden kaynaklandı. Hiç kuşkusuz, onun her türden belirli kimliğe direnmesinin nedeni, onun kendi otonom kimlik seçimi olarak görünebilecek bir kimliğin bile aslında yalnızca toplumsal

düzgülerin benimsenmesi olabileceğinin farkına varmasıydı. Fakat, Foucault etik kimliğin tarihsel oluşumunun izlerini "ben"e ilişkin Hıristiyan yorumbilime ve onun modern laik ardıllarına kadar sürerken, egemen erk Foucault'nun tarihinde pek az yer alır.

Foucault hâlâ "özne" teriminin ikiliğini ele alarak şimdi de "öznelleştirme biçimleri"nden söz etmektedir; buna göre, etik bir kod bireylerin yaşantılarına girer ve onların kimliğini oluşturur. Ve onun genel öznelleştirme yapısı –antik metinlerin arkeolojik çözümlemesinden türetilmiştir– kesinlikle erk ilişkilerine açıktır. Bu yapı, temeli olarak, cinsel davranışı (Yunanlar bunu *ta aphrodisia* –"Afrodit'in şeyleri" olarak adlandır ve Foucault da "etik töz" olarak tanımlar) ilgilendiren eylemleri içerir. Ayrıca, bireylerin etik koda tabi hale getirildikleri anlamını içerir. Foucault'nun "tabiyet biçimi" olarak adlandırdığı bu durum toplumsal göreneklere uymaktan bir öz-tatmin programını sürdürmeye kadar her şey olabilir. Bir ahlak koduna tabi olmanın ne anlam taşıdığı sorusunun ötesinde, bu tabiyetin sürdürülmesini sağlayan özel vasıtalar sorusu, yani "ayrıntılandırma biçimleri" yer alır; bunlar, örneğin, pratik kuralların öz bilinçli bir biçimde izlenmesini ya da, tam aksine, ani, ezici bir dönüşümü içerebilir. Son olarak, ahlaklılık projesi için tasarlanmış mutlak erek (*telos*) yer almaktadır; örneğin, ölümden sonra yaşam için kendisini yetiştirme ya da saflığa erişmenin sağlanması.

Bu şema erkin işleyişine yer verirse de, Foucault'nun onu antik cinsel etiğe uygulayış biçimi, etik öznelleşmenin kendi kaderlerinin denetimindeymiş gibi görünen bireyler tarafından sürdürülen bir şey olduğunu vurgular. Yukarıdaki

örneklerden bazılarını bir araya getirmek gerekirse, bireyler öz egemenliğin üretilmesi için tasarlanmış bir seri uygulamayı ("benin teknikleri") titizlikle izlemek yoluyla öz tatmine yönelik bir projeyi sürdürüyor olabilirler. Benzer şekilde, Foucault da, gözle görünür bir hayranlıkla, Yunanların "varoluş estetiği"nden söz eder; buna göre, yaşam bir sanat eseri olarak yaratılmıştır. Ayrıca, Foucault'nun odaklandığı konunun cinsel etikten çok daha genel olduğu da belirginleşir. *The Care of the Self* üzerinde çalışırken bir mülakatta dile getirdiği gibi: "Cinsiyetten ziyade (...) "ben"in tekniklerine ilişkin sorunlarla ilgileniyorum – seks sıkıcıdır." ("On the Genealogy of Ethics", EW I, 253)

Fakat, belirtmemiz gerekir ki, Foucault özellikle *History of Sexuality I*'de öz yaratımın yalnızca bir yanılsaması olabileceğini zaten göstermişti. Bizim özgürlüğümüz olduğunu düşündüğümüz şey –tıpkı modern cinsel özgürlük gibi– aslında yalnızca erk ilişkilerinin kısıtlamalarının bir içselleştirmesidir. Eski insanların güzel yaşamlar yaratma projesi Foucault'nun ilgisini çekmiş olabilir, fakat herkesten önce kendisi bu projenin Yunan toplumunun erk yapılarıyla girift bir halde olduğunun farkındadır. Örneğin, Yunanlarda erkekler ile ergenlik çağının başındaki oğlanlar arasındaki homoseksüel uygulamayı ele alalım. Esas olarak şeytanca, doğal olmayan eylemlere yönelik Hıristiyanlık ayıplamalarından bağımsız olsa da, bu uygulama, Foucault'nun *The Use of Pleasure*'da vurguladığı gibi, politik nedenlerle sorunsallaştırılır. Egemen bir erkeğin pasif ortağı olarak görülen oğlan yine de '*polis*'in gelecekteki lideri olarak eğitilmektedir. Böyle bir insan kadınlarla ve kölelerle aynı düzeyde bir cinsel nesne nasıl olabilir? Platon'un ideal güzel-

liğe ve ruhun kendi kendisinin efendisi olmasına ilişin bütün konuşmalarına karşın, "Platonik aşk" konusu Atina toplumunun erk ilişkilerinden ayrı tutulamaz.

Bu konunun temel niteliği *sorunsallaştırma* kavramıdır; bu kavramı az önce öylesine sunmuş olsam da, aslında, Foucault'nun daha sonraki düşüncelerinde anahtar nitelik taşımaktadır. Sorunsallaştırmalar bireylerin kendi varoluşlarıyla yüzleşmelerini sağlayan temel konuları ve seçenekleri formülleştirir. Benim varlığımın belirli bir biçimde sorunsallaştırılması gerçeği, hiç kuşkusuz, benim içinde yer aldığım toplumsal erk ilişkileri tarafından belirlenir. Fakat, bu sorunsallaştırma açısından, onun ortaya çıkardığı konulara kendi tarzımda ya da, daha açık olmak gerekirse, bir ben olarak kendi tarihsel bağlamım içinde ne olduğumu tanımlamak için kullandığım biçimde yanıt verebilirim.

Sorunsallaştırma ile marjinalleştirme arasında açıkça belirtilmeyen bir karşıtlık –Foucault bunu asla açıkça ifade etmez– yer almaktadır. Sorunsallaştırma terimini getirdiği antik bağlamda, sorunsallaştırılan şey kadınlar ve köleler gibi marjinalleştirilmiş grupların yaşantıları değil, özgür Yunan erkeklerinin yaşantılarıdır. Marjinalleştirme bir toplumun bireylerine getirebileceği en sert kısıtlamalara denk düşer. Marjinalleştirilenler bile tam olarak toplumun erk yapıları tarafından belirlenmezler, çünkü onlara hakim olan şeye karşı devrimsel nitelikli hareketlere katılma (ve bunda başarılı olma) yetisine sahiptirler. Fakat kendilerini yalnızca erk ile yaptıkları mücadele yoluyla tanımlayabilirler. Bir toplumun "temel çizgi"deki üyeleri, yani marjinalleştirilmiş olmayanlar, daha az kısıtlıdır. Erk ağı bu kişileri tanımlarsa da daha fazla tanım için olanak tanımaktadır.

Marjinalleştirilmiş olanların aksine, toplum içinde öz biçimlendirmelerini kendi bildikleri yoldan gerçekleştirmeleri için ortam sağlayacak uygun "boşluklar"a sahiptirler. Özgür Yunan erkeklerin "sorunsallaştırılması" bu alanda yer alır.

Benim düşünceme göre, özne tarihine (ve antik dönemde cinsellik tarihine) doğru ilerlerken, Foucault, temel ilgi noktasını marjinalleştirilmiş olanların yaşamlarından yaşamları yalnızca sorunsallaştırılmış olanlara yöneltmektedir. Bu yolla, erkin kaplayıcı niteliğini inkâr etmeksizin, erkin bazı insanlara göreli bir özgürlük ve öz yaratım içeren yaşamlar yaşama izni verdiğini ima yoluyla kabullenmiş olur. Antik Yunan'da buna en azından bazı özgür erkekler dahildi; bizim dünyamızda buna, diğerlerinin yanı sıra, Foucault'nunkilere benzer kitaplar yazıp okuyabilme fırsatına ve yetisine sahip olanlar dahildir.

Sorunsallaştırmanın Foucault'nun üçüncü tarihsel yöntemi olduğu ve arkeoloji ile soybilimi desteklediği (ya da bunların yerini aldığı) izlenimi edinilebilir. Açık konuşmak gerekirse, bu yanlıştır, çünkü sorunsallaştırma tarihsel bir yöntem değil, bu tür yöntemler tarafından incelenen bir konudur. Sorunsallaştırmaya geçiş marjinalleştirilmiş bireylerden sorunsallaştırılmış bireylere geçiştir. Fakat Foucault'nun cinselliğin antik sorunsallaştırılmasıyla ilgilenme biçimi tarihsel yöntembilimde önemli bir değişikliği içermez. Foucault öncelikle cinsellik hakkındaki antik söylemlerin yapılarının dikkatlice incelenmesini şart koşar; bunun içinde, elbette, arkeoloji temel gereçtir. Aynı zamanda, cinselliğe ilişkin antik bilgiyle girift bir hal almış olan erk ilişkileriyle çok az ilgilenir. Daha önce de belirt-

tiğimiz gibi, *The Use of Pleasure* "oğlanın sorunu"nun politik köklerine değinirken *The Care of the Self* cinselliğe ilişkin Yunan görüşünden Roma görüşüne geçişin ardındaki toplumsal güçlere yönelik kısa (ve Foucault'nun kendisinin de kabullendiği gibi oldukça türevsel) bir bölüme sahiptir. Fakat erkin soybilimi, Foucault'nun daha önceki eserlerinde taşıdığı anlamla, bu iki kitapta sessiz kalır.

Bunun nedeni, soybilimin bizim mevcut egemenlik dizgemizle bağlantılı erk yollarıyla ilgili olmasıdır. Foucault'nun *Discipline and Punish*'te söylediği gibi, soybilim şu anın tarihidir. Fakat Antik Yunan ile Roma'nın erk rejimleri bizim şu anki erk yapıları anlayışımızla kavranamayacak kadar gerilerde kalmıştır. Yalnızca bu yapılar Foucault'yu ilgilendirdiğinde, Foucault'nun –ilk başlarda planladığı gibi– Ortaçağ'ın pastoral ortamlarının kavramlarına kadar inmesi yeterliydi. Ama konu sorunsallaştırmalar ve bunlara verilen öz yaratımsal tepkiler –erk rejiminin küçük boşluklarında gelişen konular– olunca, eski insanlar derhal ilginç hale geliverdi. Ancak, sorunlarının soybilimsel bir inceleme gerektirecek özel kökeninden ötürü değil, eski insanların bu sorunlara verdikleri yaratıcı türden tepkilerden ötürü.

Belki de kendisini Nietzsche'ye bağladığı için, Foucault, "soybilim" teriminden vazgeçme konusunda isteksizdir. Ama artık onu modern erkin her yere yayılmış izlerini takip eden bir kuşku gereci olarak da sunmamaktadır. Bunun yerine, soybilim antik dünyanın "varoluş sanatı"nın (genellikle olumlu yönde) bir anlatımıdır; yani, "insanların hem kendileri için davranış kuralları belirlemelerini hem de kendi yaşantılarını belirli estetik değerleri taşıyan ve

belirli biçemsel ölçütleri karşılayan bir eser haline getirmelerini sağlayacak amaçlı ve istençli eylemler"in (UP, 10-11). Fakat bu anlatım artık erkin karmaşık dışsal hatlarının değil, etik dönüşüm için içsel programların yeniden yapılandırılmasıdır. Aslında, Foucault'nun yüklediği özgün anlamda, soybilimden çok felsefe tarihine yakındır. Ya da, belki de daha iyisi, tarihsel biçimde gerçekleştirilmiş felsefenin kendisidir.

Foucault'nun nihai "felsefe"sine aşağıda döneceğiz. Ama önce Yunanlar ve Romalıların cinselliği nasıl sorunsallaştırdıklarını ve Foucault'nun bizim bu sorunsallaştırmadan neler öğreneceğimizi düşündüğünü anlamak için Foucault'nun antik cinsellik arkeolojisine bakmamız gerekmekte. Foucault'da her zaman görüldüğü gibi, arkeoloji karşılaştırmalı bir konudur. Bu kez temel karşılaştırma Hıristiyanlığın cinsellik görüşü ile yapılmaktadır. Burada Foucault bir kez daha Nietzsche yanlısıdır – ancak, *The Antichrist*'in retorik şiddeti olmaksızın: Hıristiyanlıkta cinselliğin yükselişi daha hayranlık uyandırıcı bir antik görüşün yozlaşmasıdır. Aynı zamanda, kendi sıkı kısıtlamalarına sahip olan ve zaten bizim dünyamızda var olamayacağı bilinen eski insanların yöntemlerine geri dönüşün söz konusu olamayacağını da Foucault netleştirir. Eski yöntemler yalnızca öz-yaratıma ilişkin projelerde bulgulatıcı rehberler olabilir.

Foucault'ya göre, ahlak düzgüleri ve uygulamaları açısından eski insanlar ile Hıristiyanlar arasında pek az farklılık söz konusudur. Ortaya konulan etik kurallar ile bu kuralların belirlediği gerçek davranış biçimleri, aynı cinsiyet arasındaki ilişkiler gibi bazı çarpıcı istisnalara karşın, oldukça

benzerdir. Fakat etik öznelerin oluşumuna baktığımızda temel farklılıklar ortaya çıkmaya başlar.

Foucault'nun ifadesine göre, temel farklılık, Hıristiyanlara göre *ta aphrodisia*'nın aslında kötülük içermesi ve bu nedenle de öncelikle etik inkârın nesneleri olmasıdır. Buna karşın, eski insanlar açısından seks doğası gereği iyiydi. Yasaklanmış olduğundan ötürü değil, bazı yönleri tehlikeli olabileceği için bir etik sorunsallaştırma nesnesi haline gelmişti. Bunun nedeni, seksin iyi yanlarının bizim hayvansı yönümüzün ikincil düzeyinde yer alması ve bu iyi yanların genellikle büyük yoğunluk içermesiydi. Hıristiyanlara göre, tehlike, bunların yaşamlarımızın önemli bir parçası haline gelebilmesi olmayıp –eski insanlar bunu kaçınılmaz ve uygun bulmaktaydı– bizim kendimizi bunlara aşırı düzeyde kaptırarak yaşamlarımızı tahrip edebilecek olmamızdı.

Buna uygun olarak, Hıristiyanlara göre, bir cinsel etik düzgüsüne tabi olmak, dinsel nedenlerle evlenmeme ideali açısından mutlak bir dışlama ya da, en azından, daha az düzeyde kahramanlık gösterenler açısından tekeşli evliliğin sıkıca sınırlandırılmış alanıyla kısıtlanmaktı. Bunun karşısında, eski insanlar açısından bu tabiyet zevklerin uygun kullanımı (*chresis*) sorunuydu; gerçekten de, kötü sayılabilecek bazı eylemlerden kaçınmamak, fakat uygun bir ılımlılıkla (elbette, kadınlardan ya da kölelerden değil de özgür erkeklerden söz ettiğimiz düşünülerek) çok çeşitli cinsel etkinliklere (homoseksüel, evlilik içi, evlilik dışı) girişmek.

Kendi cinsel davranış düzgülerine uygun yaşamak için, eski insanlar, öz-denetim uygulamaları tarafından sağlanan eğitim (*askesis*) yoluyla elde edilen öz-yönetime (*enkrateia*), yani kişinin kendi kendisiyle gerçekleştirdiği mücade-

lede ulaştığı zafere ulaşmaya çalıştılar. Hıristiyanlar açısından, bu mücadele, kişiye arzuları aşılayan kötülüğün dış güçleriyle –nihai anlamda Şeytan'la– süregelmekteydi ve zafer de "ben"in radikal biçimde anlaşılması (yorumbilim) yoluyla gerçekleşebildi; bu da Tanrı uğruna "ben"den vazgeçme temeline dayanıyordu: öz-yönetim değil, özün inkârı. Son olarak, antik etik yaşamın hedefi ılımlılıktı (*sophrysune*) ve bu da hem olumsuz anlamda (kişinin kendi ihtiraslarından) hem de olumlu anlamda (başkaları üzerinde denetim sağlama olarak) bir özgürlük biçimi olarak anlaşılmaktaydı. Hıristiyanlık açısından istenebilecek tek insanca ve anlamlı özgürlük, ihtiraslardan kurtulma olan olumsuz özgürlüktü; bunun ötesinde ise yalnızca Tanrı'nın iradesine tamamen teslimiyet yatmaktaydı.

Hıristiyanlıkla Klasik Yunan arasındaki kesin karşıtlık daha çok Klasik Yunan'ın İÖ 4. yüzyılda sahip olduğu görüşler için geçerlidir. Daha sonralara (imparatorluğun ilk yıllarına) ait cinsellik görüşleri, Foucault'ya göre, aynı kalsa da Hıristiyanlığın olumsuzluk görüşü doğrultusunda yapılan vurgular artmaktadır. Örneğin, '*ta aphrodisia*' hâlâ gerçek anlamda iyi olarak algılanmaya devam etse de bunların tehlikeleri ve onlar karşısında bizim kırılganlığımız daha sık vurgulanmaktadır. Benzer biçimde, öz-yönetim (*enkrateia*) teknikleri temel konumlarını korusa da kendini tanıma ile gitgide atan düzeylerde ilişkilendirilmektedir ve *sophrysune* idealinin içine düşünceden kaynaklanan tatmin unsuru katılmıştır. Özellikle de Stoacı felsefe yoluyla, Roma dünyası Hıristiyan devrimin tohumlarını ekmekteydi.

Foucault'nun Hıristiyan cinselliğine ilişkin anlatımı yaradılışın güzelliği biçimindeki temel doktrini ihmal ediyor

görünür. Foucault'nun anahatlarını verdiği cinsellik karşıtı görüş açısından temel bir kaynak olması gereken Augustinus bile Manicilik yanlıları karşısında dünyada gerçek anlamda kötü olan hiçbir şeyin bulunmadığında ısrar etmekteydi. Katı Katolik doktrinine göre, cennetten kovulma bile insan doğasının herhangi bir yönünü radikal düzeyde yozlaştırmadı ve cinselliğimiz de dahil olmak üzere yaradılışın tümünün bedeli İsa tarafından ödenmektedir. Foucault, elbette, bu metafiziksel ve teolojik doktrinlerin uygulamalı etik öğretiyi belirlemediklerini ileri sürebilirdi. Fakat onun gerçekte ne düşündüğünü bilmek için onun Ortaçağ cinselliğine ilişkin ayrıntılı anlatımına sahip olmamız gerekmektedir.

Daha önce de belirttiğim gibi, yaşamının sonlarına doğru, Foucault'nun hâlâ soybilim olarak adlandırdığı şey bir tür felsefe haline gelmekteydi. Bu düşünceyi geliştirebilmemin tek yolu Foucault'nun *The Use of Pleasure*'ın Önsöz bölümünde yer alan ve nihayet kendi çalışmasına yönelik olan nitelendirmeyi yorumlamak olabilir. Foucault, şimdi, en başından beri ve en geniş düzeyde, bir "gerçeklik tarihi" oluşturmakta olduğunu ileri sürmektedir. Bu tarihin üç temel yöne sahip olduğunu ileri sürer: "gerçeklik oyunları"nın (yani, gerçeği üretmek için geliştirilmiş çeşitli söylem dizgelerinin) çözümlemesi – hem kendi başlarına hem de birbirleriyle ilişkileri açısından; bu gerçeklik oyunlarının erk ilişkileriyle ilişkisinin çözümlemesi; gerçeklik oyunlarının ben ile ilişkisinin çözümlemesi. Gerçeklik oyunlarının kendi başlarına, söylem dizgeleri olarak incelenmesini arkeolojiyle ve bunların erkle olan ilişkisini de soybilimle bir tutabiliriz. Burada, "gerçeklik oyunları", Foucault'nun

tarihlerinin ilgi alanını oluşturan (gerçek ya da olası) çeşitli bilgi bütünlerine değinmektedir. "Gerçeklik oyunları"nın bu anlamını Foucault'nun onları sorunsallaştırmalarla bağlantısı düzeyinde genişletmek ve Antik Yunan halkının insanın varoluşu sorunlarına çözümler olarak geliştirdiği felsefi kuramları da geçerli oyunlar kabul etmek doğal görünebilir.

Ancak, her ne kadar Foucault felsefeyi Yunanların sorunsallaştırmalara verdikleri yanıt olarak görse de, bu anlamda felsefeyi bir kuramsal bilgi bütünü geliştirme sorunu olarak görmemektedir. Bunun yerine, Collège de France'ta meslektaşı olan Pierre Hadot'nun çalışmalarını izleyerek, antik felsefeyi kuramsal gerçeklik arayışı olarak değil, temelde bir yaşam biçimi olarak görür. Bu bağlamda, "gerçeklik oyunları" düşünce dizgeleri değil, gerçeği anlatma uygulamaları olmaktadır. *The Use of Pleasure*, Platon'un oğlanların homo-erotik sevgisinin ardındaki saf ideal olarak gerçeğe duyulan sevgiyi savunmasını tartışır. Ancak, Platon'un en azından felsefeyi yalnızca bir yaşam biçimi yerine kuramsal bir kavrayış olarak el alma yönünde güçlü eğilimleri bulunmaktadır ve Foucault da bu tür bir Platonculuktan uzak durmaya özen gösterir.

Foucault'nun en son kitabının başlığı –*The Care of the Self*– antik dönemin ileri tarihlerindeki uygulama temelli felsefe okullarının, özellikle de Stoacıların temel bir izleğine yöneliktir; ama kitabın kendisi büyük ölçüde tıp, evlilik ve politika gibi felsefî olmayan konulardaki izleklerle ilgilidir. Fakat, Foucault, Collège de France ile Berkeley'de verdiği derslerde (1982'de ve 1983'te) felsefeyi açıkça ve ayrıntılı bir biçimde bir yaşam biçimi olarak ele alır. Collège de



14. Foucault Berkeley'deki öğrencilerinin verdiği kovboy şapkasıyla. Ekim 1983.

France'taki derslerde, Sokrates'i (*Sokrates'in Savunması* ve *Alkibiades I* başlıklı eserlerinde) "benin korunması"na odaklanmış felsefi yaşamın modeli ve savunucusu olarak ele alır ve bu konu üzerinde Epiktetos, Seneca ve Plutarkhos gibilerinin sonraki tartışmalarını inceler. Berkeley'de verdiği derslerde antik dünyada temel bir politik ve ahlaksal erdem olarak nitelendirilen "gerçeğe sadık konuşma" (*parrhesia*) idealini tartışır. Burada, Foucault, bu kavramın

daha önceleri Euripides ve Sokrates'te ele alınışını ve daha sonraları da Epikurosçular, Stoacılar ve Kinikler tarafından dönüştürülüşünü ele alır.

Elimizde bu derslerin yalnızca teyp kayıtlarının dökümleri (ve dinleyenlerin notları) bulunmakta. Derslerin içeriği eksik ve konuyu formülleştirmeleri de giriş niteliğinde. Yayımlamaya karar vermiş olsaydı Foucault'nun bu ham malzemeyi nasıl dönüştüreceğini bilmemiz olanaksız. Ama, görünüşe bakılırsa, en azından burada, yaşamının sonuna yaklaşırken, Foucault, nihayet, Paul Ricœur'ün ünlü sözlerinin bir çeşitlemesini gerçekleştirirsek, kuşku bilgibilimi olarak adlandırabileceğimiz durumun ötesine geçmenin bir yolunu bulmuştu. Daha önceki bütün çalışmaları, kendisinin de ileri sürdüğü gibi, gerçek hakkında olmuş, ama, geleneksel felsefecinin gerçeğe karşı beslediği koşulsuz sevginin aksine, Foucault gerçeği sınamayı yeğlemişti. Arkeolojileri gerçeğin çoğu zaman aşması beklenen tarihsel çerçevelere nasıl da bağlı olduğunu gösterir; soybilimleri gerçeğin bizleri kurtarması beklenen erk ve egemenlikle nasıl iç içe olduğunu gösterir. Şimdi de Foucault gerçeği kucaklamanın bir yolunu bulmaktadır – kuramsal bilgi bütünü olarak değil, bir yaşam biçimi olarak gerçeği: bir bilgibilim olarak değil, gerçekliğin etiği olarak.

Fakat Foucault "gerçeği yaşamak" terimiyle neyi kastetmektedir? Elbette, kendimizi örneğin Tanrı'nın iradesi ya da insanın doğası tarafından belirlenmiş, önceden saptanmış ideal bir kalıba göre şekillendirmemizi değil. Eski insanlara yönelik çalışması, gördüğümüz gibi, iki alternatif sunmaktadır: sanatla örnekseme yoluyla bireysel öz-yaratımın ürünü olarak gerçek; toplumsal bir erdem olarak gerçeği

anlatma. Tam da burada, en sonunda, Foucault'nun yaşamını ve çalışmalarını tanımlayıcı bir ikilik sayılabilecek şeyi bir kez daha bulmaktayız: estetik olan mı politik olan mı?